اصولِ دین
توحید
عدل
نبوّت
امامت
معاد

اردو ترجمہ

شرح باب حادی عشر

تصنیف

سرکار علامہ حلّی علیہ الرحمۃ

شارح

علامہ فاضل مقداد علیہ الرحمۃ

ناشر
رحمت اللہ بک ایجنسی
بالمقابل بڑا امام باڑہ، کھارادر، کراچی ۷۴۰۰۰
فون ۲۴۳۱۵۷۷

سید ذوالفقار علی شاہ مشہدی

احسن العقائد

اردو ترجمہ

شرح باب حادی عشر

تصنیف

سرکار علامہ حلّی علیہ الرحمۃ

شارح

علامہ فاضل مقداد علیہ الرحمۃ

ترجمہ و تشریح

علامہ السید محمد قاسم صاحب قبلہ زیدی مدظلہ العالی

ناشر

رحمت اللہ بک ایجنسی

بالمقابل بڑا امام باڑہ، کھارادر، کراچی ۷۴۰۰۰

فہرست مضامین

باسمہٖ سبحانہٗ

أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان اللعين الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي هدانا لسبيله الذي اصطفاه ودينه الذي ارتضاه والصلوٰة والسلام على نبيه الذي حين كون آدم بين الماء والطين لختم النبوة اجتباه واهل بيته الذين هم مصابيح الدجى ومنار الهدى لاسيما على وصيه ووزيره الذي كان هاديا لمن اقتداه اَمَّا بَعْدُ

تمہید

ناظرین باتمکین! عرصے سے میرا خیال تھا کہ عام فہم اردو زبان میں ایک ایسی کتاب تالیف کروں جس میں باری تعالیٰ کے صفات ثبوتیہ و سلبیہ و مباحث عدل و نبوت و امامت و معاد توضیح و بسط کے ساتھ ہوں لیکن کُلُّ اَمْرٍ مَّرْھُوْنٌ بِوَقْتِہٖ کی بنا پر میرا یہ خیال معرضِ ظہور میں نہ آسکا۔ امسال گذشتہ غلط مضامین کا ایک طوفان اٹھا جن میں حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم و اہل بیت علیہم السلام کی دل کھول کر تنقیص کی جا رہی تھی۔ حد یہ ہے کہ یہاں تک لکھ دیا گیا کہ حضرت رسالت مآب

دائمہ معصومین بھی عام انسانوں کی طرح بحالت لاعلمی پیدا ہوئے تھے۔ ان حضرات کو قبل نزول وحی گذشتہ واقعات کا علم بھی نہ تھا وغیرہ وغیرہ۔ کچھ دن تک ہم ان مضامین کو خاموشی کے ساتھ اس خیال سے دیکھتے رہے کہ شاید کسی صاحب قلم کے دل میں درد پیدا ہو اور ان مضامین کے جواب لکھے لیکن نہ معلوم کس بنا پر اہل قلم حضرات اس معاملہ میں خاموش رہے۔ بالآخر مجھے ہی ان مضامین کے جوابات لکھنے پڑے۔ جو ماہنامہ المعرفت حیدرآباد و جریدہ ہفت روزہ اسد لاہور میں باقساط شائع ہوئے جنہیں اکثر احباب نے بہت پسند فرمایا اور بذریعہ خطوط خواہش کی کہ ان جوابات کو کتاب کی شکل میں شائع کرا دیا جائے۔ ہم نے اپنے جوابات کو کتاب کی شکل میں پیش کرنا اس لیے مناسب نہیں سمجھا کہ ان جوابات کے ساتھ ان مضامین کو بھی لکھنا پڑتا جن کے جوابات ہم نے لکھے تھے۔ اس صورت میں کتاب مناظرانہ انداز میں ہو جاتی جس کو ہم نے پسند نہیں کیا۔

اسی اثنا میں جناب اکبر ابن حسن نے مجھ سے خواہش کی کہ ایک رسالہ شیعہ عقائد پر لکھوں۔ میرے لیے ناممکن تھا کہ ان کی فرمائش رد کی جائے اور خواہش پوری نہ کی جائے۔ اس فقدان فرصت کے دوران میں جو عرصہ سے ہماری زندگی کا جزو لاینفک رہی ہے اور ہے بادل ناخواستہ ارادہ کر لیا اور اس سلسلہ میں بہتر یہی سمجھا کہ اصول دین (عقائد) پر علامہ حلی علیہ الرحمہ کی کتاب "الباب حادی عشر" جس کی شرح فاضل مقداد علیہ الرحمہ نے فرمائی ہے جس کا نام شرح باب حادی عشر ہے کا با محاورہ اردو ترجمہ اپنی تشریحات کے ساتھ کر دیا جائے۔ اس طرح ان کی فرمائش بھی پوری ہو جائے گی اور دیگر احباب جو اس کے خواہش مند تھے کہ اپنے جوابات کو کتاب کی شکل میں شائع کرا دیا جائے ان کا بھی مقصد پورا ہو جائے گا۔

بنابریں اسی پر عزم بالجزم کر کے اور بحکم مطاع واجب الاتباع اِذَا عَزَمْتَ فَتَوَکَّلْ عَلَی اللّٰہِ خدا پر بھروسہ کر کے کتاب کا ترجمہ شروع کر دیا۔ خداوند عالم نے بحق محمد و آل محمد صلی

اللہ علیہ وآلہ وسلم مجھے تکمیل کی توفیق عطا فرمائی اور اس کا نام "احسن العقائد" رکھا۔

اس کتاب کی تشریح میں ہمارا مطمح نظر یہ رہا ہے کہ فضائل سید المرسلین و ائمہ طاہرین علیہم الصلوٰۃ والسلام کا جس مقام پر بھی معمولی سا ربط ملا اسی مقام پر ہم نے ان فضائل کا ذکر کر دیا ہے اور جہاں مخالفین مذہب کے نظریات کا جواب دینا پڑا ہے وہاں ان شیعوں کے نظریات کو بھی رد کرنا پڑا جو وہابیت کی طرف مائل ہیں۔ وما توفیقی الا باللہ العلی العظیم وھو حسبی ونعم المولیٰ ونعم النصیر۔

الاحقر الاثم:

السید محمد قاسم سابق پرنسپل منصبیہ عربی کالج میرٹھ

حال پرنسپل مشارع العلوم حیدرآباد

مقدمہ

اصولِ دین:

ہر مذہب میں کچھ اصول ہوتے ہیں اور کچھ فروع۔ اصول پر مذہب کی بنیاد قائم ہوتی ہے۔ قرآن مجید میں اصول کو دین اور اصول و فروع کے مجموعہ کو شریعت کہا گیا ہے۔ دین آدمؑ سے خاتم النبیین علیہ الصلوٰۃ والسلام تک ایک ہی رہا ہے۔ البتہ شریعتیں پانچ ہوئی ہیں جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا وَّالَّذِيْٓ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهٖٓ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى وَعِيْسٰٓى اَنْ اَقِيْمُوا الدِّيْنَ وَلَا تَتَفَرَّقُوْا فِيْهِ (شوریٰ ع ۱)

اللہ نے تمہارے لیے اس دین کو شریعت بنایا جس دین کی وصیت ہم نے نوح کو کی تھی اور جس دین کو ہم نے تم پر بذریعہ وحی نازل کیا اور جس دین کی وصیت ہم نے ابراہیم و موسیٰ و عیسیٰ کو کی تھی کہ تم دین سے تمسک رکھنا اور اس میں تفرقہ اندازی نہ کرنا۔

آیت کا واضح مفہوم یہ ہے کہ ان پانچوں اولوالعزم انبیاء کا دین ایک تھا اور شریعتیں ان کی علیحدہ علیحدہ تھیں۔

تمام انبیاء اللہ کی طرف سے ایک دین کو لے کر آئے تھے اور دین خدا کے نزدیک فقط اسلام ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ

دین اللہ کے نزدیک فقط اسلام ہے

Relinquishing ③ ... Performer + maker + Doer ⑤ issuing + emanation ④ Obligation ⑦ Deed + Act + Work ⑥

شریعتوں کے اختلاف کے متعلق ارشاد ہوتا ہے:

لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا (مائدہ ۴۸) — اور ہم نے تم میں سے ایک کے لیے ایک شریعت بنائی اور واضح راستہ بنایا۔

اشخاص و ازمنہ کے اختلاف کی وجہ سے فروع دین کا تعلق عمل سے ہے، ان میں کچھ تغیر و تبدل ہوتا رہا جس کی وجہ سے شریعتیں پانچ ہو گئیں۔ اصول میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوا۔

اصول دین وہ ہیں جن پر دین کی بنیاد قائم ہے۔ اگر ان میں سے کسی ایک کو علیحدہ کر لیا جائے تو دین ہی باقی نہ رہے۔

Monotheism — Prophethood — Hereafter

اصول دین کی تعداد میں اختلاف ہے۔ عام مسلمین کے نزدیک اصول دین تین ہیں (۱) توحید (۲) نبوت (۳) معاد۔ یہ امر ظاہر ہے کہ ان تینوں اصول میں سے اگر کسی ایک کا انکار کر دیا جائے تو اصل دین ہی ختم ہو جائے گا۔

Guidance + leadership — Justice

شیعوں کے نزدیک اصول دین پانچ ہیں (۱) توحید (۲) عدل (۳) نبوت (۴) امامت (۵) معاد

عدل و امامت کو اسی معیار پر پرکھ لینا چاہیے یعنی اگر عدل و امامت کے انکار سے دین ختم ہو جاتا ہے تو یہ دونوں بھی اصول دین میں داخل ہیں اور اگر عدل و امامت کے انکار سے اصل دین باقی رہتا ہے تو یہ دونوں اصول دین میں داخل نہیں ہیں۔

Relinquisher + ترک کرنے والا + چھوڑنے والا

عدل سے مراد یہ ہے کہ باری تعالیٰ فعل قبیح کا فاعل اور فعل واجب کا تارک نہیں ہے یعنی باری تعالیٰ سے فعل قبیح کا صدور اور فعل واجب کا ترک محال ہے اگر باری تعالیٰ سے فعل قبیح کا صدور جائز رکھا جائے گا تو انبیاء کی نبوتیں ثابت نہ ہو سکیں گی اس لیے کہ اس صورت میں جائز ہوگا کہ اللہ کسی جھوٹے نبی کی نبوت کی تصدیق اس کے ہاتھوں پر معجزہ کو ظاہر فرما کے

miracle — Verification + Certification + Attestation + Affirmation + Authentication

پس اس صورت میں سچے نبی کی شناخت کا ذریعہ ہمارے پاس نہ رہے گا اور دین ہی سارا ختم ہو جائے گا۔

امامت: امام سے ہماری مراد محافظ شریعت ہے۔ یہ امر واضح ہے کہ اگر دین کے لیے من جانب اللہ کوئی محافظ نہ ہوگا تو دین ختم ہو جائے گا۔ علم و امامت کی بحث انشاء اللہ کتاب میں آئے گی۔

عبادات: اعمال کی قبولیت اور نجات اخروی کا دارومدار اصول دین اسلام کی معرفت اور ان کے اعتقاد پر ہے۔ اصول دین کا اعتقاد و عدم اعتقاد ہی ثواب دائمی و عذاب دائمی کا سبب ہے۔ اعمال کی جزاء و سزا حسب اعمال ہوتی ہے۔ اگر کسی نے ایک نیکی کی ہے تو وہ اس نیکی کے مطابق جزا کا مستحق ہے۔ اور اگر کسی سے ایک گناہ سرزد ہوا تو وہ اس گناہ کے مناسب سزا کا مستحق ہے۔ اصول دین کا اعتقاد رکھنے والے وہ اشخاص جو اعمال قبیحہ کے مرتکب ہوئے ہیں اپنے اعمال قبیحہ کی سزا پانے کے بعد اپنے عقیدہ حقہ کی وجہ سے مستحق ثواب قرار پائیں گے۔ بشرطیکہ ان کے اعمال قبیحہ توبہ و شفاعت کی وجہ سے معاف نہ ہوئے ہوں گے۔

خلود فی النار ان کفار کے لیے ہے کہ جو اصول دین کا اعتقاد نہیں رکھتے اگر کفار کے لیے خلود فی النار نہ ہوگا تو مستحق عذاب کا مستحق ثواب ہونا لازم آئے گا۔ جو عقلاً محال ہے اس لیے کہ مکلفین کے لحاظ سے ثواب و عذاب میں کوئی واسطہ نہیں ہے بلکہ مکلف اگر شرائط تکلیف کو بجالایا ہے تو مستحق ثواب ہے ورنہ مستحق عذاب پس اگر کافر کے لیے عذاب دائمی نہ ہوگا تو مدت عذاب ختم ہو جانے کے بعد کافر کا مستحق ثواب ہونا لازم آئے گا۔ جو عقلاً محال ہے۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی امت کے متعلق ارشاد فرمایا ہے کہ سَتَفْتَرِقُ اُمَّتِیْ اِلٰی ثَلَاثٍ وَّ سَبْعِیْنَ فِرْقَۃً كُلُّهُمْ فِي النَّارِ اِلَّا وَاحِدَۃً حضور صلی اللہ

علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت تہتر فرقوں میں متفرق ہو جائے گی جن میں سے بہتر فرقے ناری اور ایک فرقہ ناجی ہوگا۔

مولوی عبدالحی فرنگی محلی اپنی کتاب فتاوائے عبدالحی میں لکھتے ہیں کہ قول رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ستفترق امتی ـــــــ الخ میں امت سے مراد مَنْ بُعِثَ اِلَیْھِمُ الرَّسُوْلُ رسول جن کی طرف مبعوث ہوا ہے نہیں ہے اس لیے کہ من بعث الیھم الرسول کے لحاظ سے امت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فرقے بہتر سے کہیں زائد ہوتے ہیں۔ ۷۱ فرقے امت موسیٰ کے ہوتے اور ۷۲ فرقے امت عیسیٰ کے ہوئے اور یہ سب کے سب رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی امت د من بعث الیھم میں داخل ہیں ـــــــ اس حدیث میں امت سے مراد وہ امت ہے جو رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ایمان لا چکی ہے۔ انتہی

ہمیں یہ حق حاصل نہیں ہے کہ امت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں سے کسی فرقے کے متعلق اپنی طرف سے یہ حکم لگائیں کہ فلاں فرقہ ناجی ہے اور فلاں فرقہ ناری ـــــــ البتہ ہم یہ ضرور عرض کریں گے اور ہر شخص کو یہ کہنے کا حق ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی امت کے تہتر فرقوں میں سے بہتر فرقوں کا ناری اور ایک فرقہ کا ناجی ہونا فرقوں کے اعمال کے لحاظ سے نہیں ہے۔ اس لیے کہ اعمال کے لحاظ سے کسی فرقے کے کل افراد کا ناری یا ناجی ہونا عقل کے خلاف ہے۔ کسی فرقے کے تمام افراد اعمال میں متحد نہیں ہیں۔ ہر فرقہ میں کوئی شخص پابند صوم وصلوٰۃ نظر آئے گا اور کوئی تارک صوم وصلوٰۃ۔ کوئی شخص فریضہ حج وزکوٰۃ وخمس وغیرہ کو ادا کرنے والا ہے تو کسی شخص کو ان فرائض کی ادائیگی سے دور کا لگاؤ بھی نہیں ہے وعلیٰ ہذا القیاس۔ حقوق الناس کے ادا کرنے میں بھی کسی فرقے کے افراد مساوی نظر نہ آئیں گے۔ جب اعمال کے لحاظ سے کسی فرقے کے افراد میں مساوات نہیں ہے تو جزا و سزا میں مساوات کس طریقہ سے ہو سکتی ہے۔ امت رسول صلی اللہ

علیہ وآلہ وسلم کا یہ افتراق عقائد کے لحاظ سے ہے۔ عقائد میں چونکہ ایک فرقہ کے کل افراد متحد ہوتے ہیں۔ اس لیے عقائد کی صحت کی وجہ سے کل فرقہ کو ناجی اور عقائد کی غلطی کے سبب سے کل فرقہ کو ناری کہا جاسکتا ہے۔ جو قرین عقل ہے۔ پس امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہر فرقہ کا فرض ہے کہ وہ اپنے عقائد کو عقل کی کسوٹی پر پرکھے۔ عقائد میں آباؤ اجداد کی تقلید درست نہیں ہے۔ قرآن مجید میں جابجا اس تقلید کی مذمت موجود ہے۔

کثرت رجال سے حق کی شناخت نہیں ہوتی۔ امیر المومنین علیہ السلام کا ارشاد ہے

لَا یُعْرَفُ الْحَقُّ بِالرِّجَالِ اِعْرِفِ الْحَقَّ تَعْرِفْ اَهْلَهٗ

کثرت رجال سے حق نہیں پہچانا جاسکتا اہل حق کی معرفت خود بخود ہو جائے گی۔

اور حق کی معرفت کا ذریعہ صرف عقل ہے۔

اعمال میں غلطیاں قابل عفو ہیں لیکن وہ عقائد جن پر مذہب کی بنیاد قائم ہے اگر غلط ہیں تو اس غلطی کے عفو کا امکان نہیں ہے۔

غلط عمل کبھی عقیدہ کی غلطی سے ہوتا ہے اور کبھی واجب و حرام کو مبک سمجھ لینے کی وجہ سے اگر شریعت کے واجب و حرام کو مبک سمجھ لیا گیا۔ تو عقیدہ نبوت ختم ہو جائے گا۔ مثلاً اگر کوئی شخص تارک صوم و صلوٰۃ بایں معنی ہے کہ ان کے وجوب کا قائل نہیں ہے۔ یا زناکاری و شراب خواری کا مرتکب بایں عنوان ہے کہ ان کو حرام نہیں سمجھتا۔ تو ایسا شخص دائرہ اسلام سے خارج ہے اس لیے کہ اس کے عمل سے تکذیب رسول لازم آتی ہے۔

عمل میں غلطی کبھی اس لحاظ سے ہوتی ہے کہ غلط عمل کرنے والا یہ سمجھتا ہے کہ میرا عمل غلط ہے لیکن وہ دواعی حیت کے دواعی عقلیہ پر غالب آجانے کی وجہ سے غلط عمل اس سے سرزد ہوتا ہے ایسے شخص کے غلط اعمال تو بہ و رحمت باری تعالیٰ و شفاعت کے ذریعے سے معاف ہو سکتے ہیں اور اگر معاف نہ ہوئے تب بھی غلط اعمال کی سزا بھگتنے کے بعد جنت میں داخل ہو گا۔

اصولِ دین

قال العلامہ علیہ الرحمۃ: گیارھواں باب ان اصولِ دین کے بیان میں جن کی معرفت تمام مکلّفین پر واجب ہے۔

قال الشارح علیہ الرحمۃ: اس باب کا نام گیارھواں باب اس لیے رکھا گیا کہ مصنف علیہ الرحمہ نے شیخ ابوجعفر طوسی علیہ الرحمہ کی کتاب مصباح المتہجد کا خلاصہ فرمایا تھا جس کا نام منہاج الصلاح فی مختصر المصباح رکھا تھا اور اس خلاصہ کو دس بابوں پر مرتب فرمایا تھا۔ چونکہ یہ کتاب فنِ عبادات و ادعیہ میں ہے اور عبادات و ادعیہ کے لیے معبود و مدعو کی معرفت ضروری ہے اس لیے علامہ نے ان دس بابوں میں گیارھویں باب کا اضافہ فرمایا جو معرفت معبود و مدعو کے بیان میں ہے۔

وجوب کے معنی: لفظِ وجوب لغتِ عرب میں ثبوت و سقوط کے لیے وضع کیا گیا ہے چنانچہ آیہ فَاِذَا وَجَبَتْ جُنُوْبُهَا (جب نحر کردہ ناقہ کے پہلو گر پڑیں) میں وجوب بمعنی سقوط استعمال ہوا ہے۔

وجوب کے اصطلاحی معنی: واجب وہ ہے کہ بعض وجوہ پر جس کے تارک کی مذمت کی جائے۔

اقسامِ واجب: واجب کی دو قسمیں ہیں (۱) واجب عینی (۲) واجب کفائی

واجب عینی: وہ ہے کہ جو بعض مکلفین کے بجا لانے سے بعض دیگر مکلفین (جو نہیں بجا لائے ہیں) سے ساقط نہ ہو مثلاً نماز یومیہ، روزہ و حج وغیرہ۔

واجب کفائی: وہ ہے کہ جو بعض مکلفین کے بجالانے سے بعض دیگر مکلفین سے ساقط ہو جائے مثلاً نماز میت۔

اصول دین کی معرفت واجب عینی ہے۔ اسی لیے علامہ نے عامۃ المکلفین فرمایا یعنی ہر ہر مکلف پر واجب ہے۔

مکلّف کی تعریف: انسان حی (زندہ)، بالغ عاقل کو مکلف کہتے ہیں۔ مردہ، نابالغ، دیوانہ مکلف نہیں ہیں۔

اصول دین کے معنی: اصول اصل کی جمع ہے۔ اصل وہ ہے جس پر اس کا غیر موقوف ہو۔ دین کے معنی لغت میں عوض وجزا کے ہیں اسی معنی میں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا قول کما تدین تدان (جیسا کرو گے ویسا بھرو گے) وارد ہوا ہے اور اصطلاح میں دین بمعنی شریعت وطریقت استعمال ہوتا ہے۔ اصول دین میں دین سے مراد شریعت وطریقت ہے۔

وجہ تسمیہ

اس علم کا نام علم اصول دین اس لیے رکھا گیا کہ تمام علوم دینیہ مثلاً تفسیر وحدیث وفقہ واصول فقہ اسی علم پر موقوف ہیں کیونکہ تمام علوم دینیہ صدق رسول پر موقوف ہیں۔ اور صدق رسول ثبوت مرسل پر موقوف ہے پس وہ علم جس میں ثبوت مرسل کے متعلق بحث کی جائے گی، اصل قرار پائے گا اور تمام علوم دینیہ اس علم کی فرع قرار پائیں گے۔ یہی وہ علم ہے جس میں ثبوت مرسل اور اس کے صفات ثبوتیہ وسلبیہ ونبوت انبیاء وماجاء بہ النبی (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے اقرار اور امامت ائمہ علیہم السلام ومعاد کے متعلق بحث کی جاتی ہے پس یہی علم، علم اصول دین قرار پایا۔

تشریح

واجب دو معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے۔ واجب عقلی و واجب شرعی

واجب عقلی۔ وہ ہے جس کے تارک کی عقلاً مذمت کریں۔

واجب شرعی وہ ہے جس کا کرنے والا مستحق ثواب اور ترک کرنے والا مستحق عقاب ہو۔

اصول دین کی معرفت واجب عقلی ہے اور علامہ کے کلام میں وجوب سے مراد وجوب عقلی ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے واجب کی تعریف میں بعض وجوہ کی قید کا اضافہ اس لیے فرمایا ہے کہ واجب موسع (جس کا وقت وسیع ہو مثلاً نماز صبح و ظہر و عصر) کو اول وقت نہ بجالانے والا یا واجب تخییری (دو چیزوں میں سے بغیر تعیین ایک واجب ہو مثلاً تیسری یا چوتھی رکعت میں سورہ الحمد یا تسبیحات اربعہ) کی ایک شق کا اختیار کرنے والا تعریف میں داخل ہو جائے۔ اس لیے کہ واجب موسع کو اول وقت میں نہ بجالانے والے کو تارک واجب کہا جا سکتا ہے۔ اسی طریقہ سے واجب تخییری کی ایک شق کے اختیار کرنے والے کو دوسری شق کا تارک کہا جا سکتا ہے بعض وجوہ کی قید سے یہ دونوں واجب کی تعریف میں داخل ہو گئے۔ لیکن حق یہ ہے کہ بعض وجوہ کی قید کا اضافہ درست نہیں ہے کیونکہ واجب موسع کے اول وقت میں نہ بجالانے والے کو تارک واجب نہیں کہا جاتا بلکہ تارک واجب اس وقت کہا جائے گا کہ جب واجب موسع کو اس کے تمام اوقات میں نہ بجالائے۔ اسی طریقہ سے واجب تخییری کی ایک شق کے اختیار کرنے والے کو تارک واجب نہیں کہا جاتا پس واجب کی تعریف مَا یُذَمُّ تَارِکُہٗ (جس کا ترک کرنے والا قابل مذمت ہو) کافی ہے۔

وجوب معرفت

قال العلامہ رح: تمام علماء کا اجماع ہے کہ باری تعالیٰ کی معرفت اور اس کے صفات ثبوتیہ وسلبیہ و عدل باری تعالیٰ و نبوتِ انبیاء و امامت ائمہ علیہم السلام و معاد کی معرفت واجب ہے۔

قال الشارح رح: امت محمدیہ کے اہل حل وعقد یعنی علماء کا اجماع ہے کہ امور مذکورہ کی معرفت واجب ہے۔ اور علماء کا اجماع بالاتفاق حجت ہے، شیعوں کے نزدیک اجماع میں حجیت معصوم علیہ السلام کے اس اجماع میں شامل ہونے کی وجہ سے ہے۔ یعنی اجماع کاشف رائے امام ہونے کی وجہ سے حجت ہے نفس اجماع حجت نہیں ہے۔ اور اہل سنت کے نزدیک اجماع اس حدیث کی بنا پر حجت ہے جس کو اہل سنت نے نقل کیا ہے۔ یعنی لا تجتمع امتی علی خطاء (میری امت غلطی پر مجتمع نہ ہوگی)

ان معارف کے وجوب پر اجماع کی سند کے لیے دلیل عقلی و دلیل سمعی بھی موجود ہے۔

اصول دین کی معرفت پر دلیل عقلی: اصول دین کی معرفت اس خوف کو دفع کرنے والی ہے جو انسان کو اختلاف مذاہب کی وجہ سے لاحق ہوتا ہے۔ اور یہ خوف الم نفسانی ہے جس کا دفع کرنا ممکن ہے پس اس خوف کا دفع کرنا واجب ہے اس لیے کہ جس الم نفسانی کا دفع ممکن ہو عقل کے لحاظ سے اس الم کا دفع واجب قرار پاتا ہے۔ کیونکہ کسی الم نفسانی کو باوجود امکانِ دفع۔ دفع نہ کرنے پر عقلاء مذمت کریں گے۔

دوسری دلیل عقلی: باری تعالیٰ منعم حقیقی ہے اور ہر منعم کا شکر واجب ہے۔ اس لیے کہ منعم کا شکر ادا نہ کرنے والے کی عقلا مذمت کرتے ہیں۔ پس اللہ کا شکر واجب ہے اور شکر بغیر معرفت نہیں ہو سکتا کیونکہ شکر کو مشکور کے حال کے مطابق ہونا چاہیے ورنہ شکر نہ

ہے گا پس شکر سے قبل شکور کی معرفت ضروری ہے۔

اصولِ دین کی معرفت پر دلیلِ سمعی: دلیل اول: قول باری تعالیٰ۔

فَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ	تم پر اس کا علم حاصل کرنا ضروری ہے کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں ہے۔

امر جو کہ وجوب کے لیے ہے لہٰذا فاعلم وجوبِ علم پر دلالت کرتا ہے۔

آیت مذکورہ سے توحید کی معرفت کا وجوب ثابت ہوا۔ باقی معارف اس لیے واجب ہیں کہ حکمت باری تعالیٰ انسان کو مکلف قرار دینے کی مقتضی ہوئی جس کا بیان بحث عدل میں آئے گا۔ پس تکلیف کے مبلغ کی معرفت واجب ہوئی (مبلغ تکلیف نبی ہے)، اور تکلیف کے محافظ کی معرفت بھی ضروری قرار پائی (محافظ تکلیف امام ہے) تکلیف کے لیے جزاو سزا کا ہونا ضروری ہے۔ اس لیے معاد کی معرفت بھی واجب ہوئی۔

دوسری دلیلِ سمعی: جب آیۂ کریمہ

اِنَّ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ	آسمان و زمین کے پیدا کرنے اور رات
وَاخْتِلَافِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَاٰيٰتٍ	و دن کے یکے بعد دیگرے آنے میں
لِّاُولِي الْاَلْبَابِ۔	یقیناً صاحبان عقول کے لیے نشانیاں ہیں

نازل ہوئی تو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ وہ شخص قابل افسوس ہے جو اس آیت کو پڑھے اور اس میں غور و فکر نہ کرے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس شخص کی مذمت فرمائی ہے کہ جو ان اجرام سماویہ و ارضیہ جن کا ذکر آیت میں ضمناً زیادہ کیا گیا ہے ان اجسام کے ذریعہ ان کے صانع کے وجود اور اس کے علم و قدرت پر استدلال نہ لائے کیونکہ یہ اجرام سماویہ و ارضیہ اپنے صانع کے وجود و علم و قدرت پر دلالت کرتے ہیں پس ان اجسام

ل دل میں جو عقیدے ہوں لکھ دیں انھا کر جمع

سماویہ و ارضیہ کے ذریعہ باری تعالیٰ کے وجود اور اس کے صفات پر دلیل لانا واجب ہے اور یہی ہمارا مقصد ہے :-

تشریح

دین و شریعت میں فرق : دین اصول کا نام ہے اور شریعت اصول و فروع کے مجموعہ کو کہتے ہیں ـــــ دین آدم سے لے کر خاتم (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) تک ایک رہا اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَامُ   دین خدا کے نزدیک فقط اسلام ہے

جس قدر انبیاء آئے اسی دین اسلام کی تبلیغ کرتے رہے۔ اگر دین میں کوئی تغیر و تبدل فرض کیا جائے گا تو دین ایک نہ رہے گا۔ اور آیہ مبارکہ اس امر پر دلالت کر رہی ہے کہ دین فقط ایک ہے جس کا نام اسلام ہے۔

شریعتیں پانچ ہیں (۱) شریعت نوح (۲) شریعت ابراہیم (۳) شریعت موسیٰ (۴) شریعت عیسیٰ (۵) شریعت محمد مصطفےٰ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم)۔

شریعت میں تغیر و تبدل کی وجہ : شریعت چونکہ اصول و فروع کے مجموعہ کا نام ہے ـــــ اصول کا تعلق اعتقاد قلبی سے ہے اور فروع کا تعلق اعضاء و جوارح سے ہے۔ زمانہ و اشخاص کے اختلاف کے لحاظ سے فروع میں کچھ تغیر و تبدل ہوتا رہا۔ اور فروع میں تغیر و تبدل کی وجہ سے شریعتیں ناسخ و منسوخ ہوتی رہیں یہاں تک کہ شریعت ہمارے نبی علیہ الصلوٰۃ و السلام تک منتہی ہوئی۔ آپ کی شریعت میں فروع میں اس قدر سہولت پیدا کر دی گئی کہ قیامت تک پیدا ہونے والے انسانوں کے لیے ان میں تغیر و تبدل کی ضرورت نہ ہو گی۔ اس لیے آپ

جب تک یہ

کی شریعت تمام ماقبل شریعتوں کی ناسخ اور تا بقائے تکلیف باقی رہے گی آپ کی شریعت کے بعد کسی شریعت کی ضرورت ہی نہیں ہے ——— دین کے ایک اور شریعتوں کے پانچ ہونے کی طرف اس آیۂ مبارکہ میں اشارہ فرمایا گیا ہے۔

شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوحًا وَّالَّذِيْ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهٖ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى وَعِيْسٰى اَنْ اَقِيْمُوا الدِّيْنَ وَلَا تَتَفَرَّقُوْا فِيْهِ۔

اللہ نے تمہارے لیے اسی دین کو شریعت بنایا جس کی وصیت نوح سے کی تھی اور اے نبی! جو دین بذریعہ وحی تم پر نازل کیا اور جس کی وصیت ابراہیم و موسیٰ و عیسیٰ سے کی تھی کہ دین کو قائم رکھو اور اس میں اختلاف و افتراق کو نہ آنے دو۔

ہماری اس تشریح سے واضح ہوا کہ دین شریعت کا جزو ہے۔ یعنی اصول دین و فروع مل کر شریعت کہلاتے ہیں لیکن مجازاً شریعت پر بھی دین کا اطلاق تسمیۃ الشیٔ باسم الجزو (کل کو اس کے جزو کے نام سے موسوم کرنا) کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

معنی شکر: نعمت کے مقابلہ میں تعریف کرنا خواہ یہ تعریف بذریعہ زبان ہو یا دیگر اعضاء کے ذریعہ مثلاً اگر کوئی شخص آپ کو کوئی نعمت دے اور آپ اس کے عوض اس کے بچے کے ساتھ کوئی نیک عمل کریں تو آپ کا یہ عمل شکر کہلائے گا۔

معنی حمد: اختیاری خوبی و اچھائی کے مقابلہ میں زبان سے تعریف کرنا حمد کہلاتا ہے۔ ہر خوبی و اچھائی خواہ نعمت ہو یا غیر نعمت مثلاً کسی شخص کے علم و شجاعت کی زبان سے تعریف کرنا حمد میں داخل ہے۔

معنی مدح: کسی خوبی و اچھائی کے مقابلہ میں زبان سے تعریف کرنا خواہ یہ خوبی و اچھائی اختیاری ہو یا غیر اختیاری مثلاً موتی کے صاف و شفاف ہونے پر موتی کی زبان سے تعریف کرنا مدح کہلائے گی۔ اس مقام پر حمد کا استعمال نہ ہوگا کیونکہ صفائی و شفافی موتی کا فعل اختیاری نہیں ہے۔

قال العلامہؒ: اصول دین کی معرفت دلیل سے واجب ہے نہ کہ بذریعہ تقلید

قال الشارحؒ: دلیل کے معنی لغت میں مرشد و رہنما کے ہیں اور اصطلاح میں دلیل اس شے کو کہتے ہیں جس کے علم سے دوسری شے کا علم لازم آئے ——— اصول دین کی معرفت کا وجوب ثابت ہو جانے کے بعد یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ یہ معرفت دلیل و برہان کے ذریعہ ہو، کیونکہ معرفت وعلم کی دو قسمیں ہیں بدیہی و نظری ——— علم بدیہی وہ ہے کہ جس کا حصول دلیل و برہان پر موقوف نہ ہو اور عقلاء اس میں اختلاف نہ رکھتے ہوں بلکہ ادنیٰ توجہ نفس یا حواس خمسہ کے ذریعے اس کا حصول ہو جائے

علم نظری وہ ہے کہ جس کا حصول دلیل و برہان پر موقوف ہو، عقلاء کا اس میں اختلاف ہو۔ ادنیٰ توجہ نفس و حواس خمسہ کے ذریعہ اس کا حصول نہ ہو۔

علم بدیہی کی مثالیں۔ آگ گرم ہے۔ سورج روشن ہے۔ ایک دو کا نصف ہے۔ ہم کو خوف و غضب لاحق ہوتا ہے۔ ہم میں قوت وضعف پیدا ہوتا ہے وغیرہ۔

علم نظری کی مثالیں۔ عالم حادث ہے۔ صانع عالم واحد ہے۔ شریک باری تعالیٰ کا وجود محال ہے۔ واجب تعالیٰ کا جسم نہیں ہے وغیرہ۔

اصول دین کی معرفت چونکہ بدیہی نہیں ہے اس لیے کہ اس میں عقلاء کا اختلاف موجود ہے یہ معرفت توجہ نفس و حواس خمسہ کے ذریعہ حاصل نہیں ہوتی ——— جب اصول دین کی معرفت بدیہی نہ ہوئی تو نظری ہوئی۔ کیونکہ علم کی دو ہی قسمیں ہیں۔ علم کی کوئی تیسری قسم بدیہی و نظری کے علاوہ نہیں ہے ——— علم نظری بغیر دلیل و برہان حاصل نہیں ہو سکتا اس لیے اصول دین کی معرفت حاصل کرنے کے لیے دلیل و برہان واجب ہوا۔ اگر دلیل و برہان کو واجب قرار نہ دیا جائے گا تو دو خرابیوں میں سے ایک خرابی لازم آئے گی، یا واجب مطلق

واجب مطلق نہ رہے گا اور یا تکلیف مالایطاق لازم آئے گی۔ اور یہ دونوں امر باطل ہیں

مذکورہ دو خرابیوں میں سے کسی ایک خرابی کے لازم آنے کی وجہ یہ ہے کہ دلیل و برہان کے واجب نہ ہونے کی صورت میں یا اصول دین کی معرفت واجب نہ رہے گی یا واجب رہے گی۔ اگر واجب نہ رہے گی تو لازم آئے گا کہ واجب مطلق، واجب مطلق نہ رہے۔ اور اگر واجب رہے گی تو تکلیف مالایطاق لازم آئے گی۔ اس لیے کہ بغیر دلیل و برہان اصول دین کی معرفت محال ہے۔

نظر و فکر کی تعریف: امور معلومہ کو کسی دوسری شئے تک پہنچنے کے لیے ترتیب دینا نظر و فکر کہلاتا ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ نفس اوّلاً مقصود کا تصور کرتا ہے۔ یعنی اوّلاً نفس میں مقصود حاصل ہوتا ہے۔ اس کے بعد نفس ایسے مقدمات کو تلاش کرتا ہے کہ جن کے ذریعہ مقصود پر استدلال لایا جا سکے۔ اس کے بعد ان مقدمات کو اس طریقہ پر ترتیب دیتا ہے کہ جس سے مقصود کا علم ہو جاتا ہے۔

معنی تقلید: غیر کا قول بغیر دلیل تسلیم کر لینا تقلید کہلاتا ہے۔ اصول دین کی معرفت بذریعہ تقلید جائز نہ ہونے پر دو دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل: اگر علماء علم میں مساوی ہوں اور ان کے اعتقادات میں اختلاف ہو۔ تو اس صورت میں مقلد یا تمام علماء کی تقلید کرے گا یا بعض علماء کی۔ اگر تمام علماء کی تقلید کرے گا تو متضاد عقائد کا اجتماع لازم آئے گا جو باطل ہے اور اگر بعض علماء کی تقلید کرے گا تو یہ تقلید یا کسی مرجح کی وجہ سے ہوگی یا بغیر کسی مرجح کے ہوگی۔ اگر کسی مرجح کی وجہ سے ہے تو تقلید نہیں ہے کیونکہ مرجح ہی اس مقام پر دلیل ہے اور اگر بغیر کسی مرجح کے ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو محال ہے۔ پس ثابت ہوا کہ اصول دین کی معرفت بذریعہ تقلید جائز نہیں۔

دوسری دلیل: باری تعالیٰ عز اسمہ نے قرآن مجید میں عقائد کے متعلق تقلید کی مذمت فرمائی ہے اور نظر و استدلال پر ابھارا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

اِنَّا وَجَدْنَا اٰبَآءَنَا عَلٰٓى اُمَّةٍ وَّاِنَّا عَلٰٓى اٰثٰرِهِمْ مُّقْتَدُوْنَ

(مشرک کہتے ہیں) ہم نے اپنے آباؤ اجداد کو ایک مذہب پر پایا، ہم تو انہی کے پیرو رہیں گے۔

دوسرے مقام پر ارشاد ہوتا ہے

فَاْتُوْنِیْ بِكِتٰبٍ مِّنْ قَبْلِ هٰذَآ اَوْ اَثٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ

قرآن سے قبل اگر کوئی کتاب ہو تو اس کو لے آؤ یا علم کے کچھ نشانات ہوں تو لاؤ۔ اگر تم صادق ہو۔

تشریح

اصول دین میں تقلید اس لیے جائز نہیں ہے کہ جو علم تقلید کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے وہ تشکیک مشکک (شک میں ڈالنے والے کے شک میں ڈالنا) کی وجہ سے زائل ہو جاتا ہے۔ اصول دین کا علم (اعتقاد) اگر تشکیک مشکک سے زائل ہو جائے تو ایمان ہی ختم ہو جائے۔ اس لیے ضروری ہے کہ اصول دین کا اعتقاد اس حیثیت سے ہو کہ تشکیک مشکک سے زائل نہ ہو اور وہ وہی اعتقاد ہو سکتا ہے جو بذریعہ نظر و استدلال ہو۔

واجب مطلق و واجب مشروط کی تشریح

واجب مطلق: وہ ہے جس کا وجوب اس شے پر موقوف نہ ہو جس پر اس کا وجود موقوف ہے

مثلاً نماز پنجگانہ و روزہ ماہ رمضان۔

واجب مشروط۔ وہ ہے جس کا وجوب اُس شے پر موقوف ہو جس پر اس کا وجود موقوف ہے مثلاً زکوٰۃ کہ اس کا وجود نصاب کے وجود پر موقوف ہے اور وجود نصاب ہی پر زکوٰۃ کا وجوب موقوف ہے۔

واجب مشروط کے مقدمات واجب نہیں ہوتے۔ مثلاً وجوب زکوٰۃ کا مقدمہ نصاب ہے پس تحصیل نصاب زکوٰۃ واجب نہیں ہے بلکہ نصاب موجود ہو گا تو زکوٰۃ واجب ہو گی۔

واجب مطلق کے مقدمات بشرطیکہ ان پر قدرت ہو واجب مطلق کے وجوب سے واجب ہو جاتے ہیں۔ مثلاً نماز کے مقدمات طہارت ثوب و بدن، تحقیق قبلہ وغیرہ وجوب نماز کے ساتھ واجب ہو جاتے ہیں۔ اصول دین کی معرفت واجب مطلق ہے واجب مشروط نہیں ہے۔ پس اصول دین کی معرفت کے وجوب کے ساتھ ہی اس کے مقدمات واجب ہو جائیں گے۔ منجملہ ان مقدمات کے ایک مقدمہ نظر و استدلال ہے لہٰذا نظر و استدلال واجب ہو گا۔

ترجیح بلا مرجح کی تشریح: کسی شے کو وجود میں لانے کے لیے علت کی ضرورت ہے کیونکہ ممکن کی ذات کے لحاظ سے اس کا وجود و عدم برابر ہوتا ہے۔ کسی ایک کو ترجیح ہوتی ہے تو اس علت کی وجہ سے ہوتی ہے جو ذات ممکن سے خارج ہوتی ہے۔ پس بغیر علت ممکن کے وجود یا عدم میں سے کسی ایک کو ترجیح دے دینا ترجیح بلا مرجح کہلائے گی جو کہ محال ہے ——— ترجیح بلا مرجح کے محال ہونے کی بیّن مثال ترازو کے دو پلے ہیں جن میں پاسنگ نہ ہو ترازو کے یہ دونوں پلے برابر رہیں گے کسی کا جھکنا اس وقت تک محال ہے جب تک کہ خارج سے کوئی شے اس پر نہ رکھی جائے اسی طرح سے متعدد علماء جو علم میں مساوی ہوں اور معتقدات میں مختلف الرائے ہوں، ان میں سے کسی ایک کی تقلید بغیر مرجح یعنی سبب خارجی کے ممکن ہی نہیں ہے پس ترجیح بلا مرجح کے معنے شے کا بغیر علت وجود میں آجانا ہیں۔

قال العلامہؒ: پس ان امور کا ذکر ضروری ہے کہ جن سے جاہل رہنا کسی مسلم کے لیے ممکن ہی نہیں اور اگر کوئی مسلم ان سے جاہل رہا تو گروہ مومنین سے خارج ہو جائے گا اور عتاب سزا دائمی کا مستحق قرار پائے گا۔

قال الشارح رہ: بیان سابق سے ثابت ہو چکا ہے کہ اصول دین کی معرفت واجب ہے پس یہ وجوب اس امر کو مقتضی ہے کہ اس کا تعلق ہر مسلمان یعنی کلمہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے زبان سے اقرار کرنے سے ہو یہاں تک کہ اس معرفت کی وجہ سے مسلم مومن ہو جائے۔ کیوں کہ شہادتین کا زبان سے اقرار کرنے والا مسلم تو ہے مومن نہیں ہوتا جیسا کہ قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا اَسْلَمْنَا — یعنی بدووں نے کہا کہ ہم ایمان لائے اے رسول ان بدووں سے کہہ دو کہ تم ایمان نہیں لائے بلکہ یہ کہو کہ ہم اسلام لائے

لَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ — یعنی ایمان ابھی تک تمہارے قلوب میں داخل نہیں ہوا۔

باری تعالیٰ نے ان بدووں سے ایمان کی نفی فرمائی ہے۔ حالانکہ یہ لوگ شہادتین کا زبان سے اقرار کرنے والے تھے نفی ایمان کی وجہ یہ ہے کہ یہ اقرار نظر و استدلال کے ذریعہ نہ تھا اور چونکہ ثواب کے لیے ایمان کی شرط ہے پس ان معارف سے جاہل شخص عتاب دائمی کا مستحق قرار پائے گا۔ اس لیے کہ جس شخص میں شرائط تکلیف پائے جاتے ہوں اگر وہ ثواب کا مستحق نہیں ہے تو عتاب دائمی کا مستحق ہو گا کیونکہ مکلف کے لیے ثواب و عتاب میں سے کسی ایک کا استحقاق ضروری ہے مکلف کے لیے مقام اعراف نہیں ہے، اس لیے کہ مکلف بالتکلیف

کو بجالایا ہے یا نہیں اگر بجالایا ہے تو مستحق ثواب ہے اور اگر نہیں بجا لایا تو مستحق عقاب ہے
پس مکلف کے لحاظ سے ثواب و عقاب کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

تشریح

تحقیق اسلام و ایمان

اسلام کا استعمال قرآن مجید میں چند معانی میں ہوا ہے

(۱) اسلام دین الٰہی کا نام ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے

اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ — دین خدا کے نزدیک محض اسلام ہے

(۲) لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کا زبان سے اقرار کرنا جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے

قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ — بدوؤں نے کہا کہ ہم ایمان لائے اے رسول ان سے یہ کہہ دو کہ تم ایمان نہیں لائے بلکہ یہ کہو کہ ہم اسلام لائے کیونکہ ایمان اس وقت تک تمہارے قلوب میں داخل نہیں ہوا

یعنی محض زبانی اقرار ہے

(۳) اطاعت و فرماں برداری جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے

رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَآ اُمَّةً — (اور ہم نے کہا) اے ہمارے پالنے والے مجھے اور اسمٰعیل کو اپنا ایسا مطیع اور

مُسْلِمَةً لَّكَ ۔ فرماں بردار بنالے جیسا کہ تو چاہتا ہے۔ اور میری

واسماعیل کی نسل میں سے بھی ایک گروہ کو ایسا ہی مطیع و فرماں بردار قرار دے جیسا کہ تو چاہتا ہے۔

(۳) دین اسلام کو اختیار کرنا اور اس کا پابند رہنا جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ

(حضرت یعقوب نے اپنے آخری وقت بیٹوں کو وصیت فرمائی) کہ اللہ نے تمہارے لیے دین اسلام کو منتخب فرمایا ہے پس حالت اسلام میں مرنا۔

معنی ایمان

(۱) اصول اسلام کا قلب سے اعتقاد رکھنا یعنی اصول اسلام کے یقین کو ایمان کہا جاتا ہے۔

(۲) شہادتین کے زبانی اقرار پر بھی ایمان کا اطلاق ہوتا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ

اے وہ لوگو! جو شہادتین کا محض زبان سے اقرار کرتے ہو اللہ سے ڈرو اور اس کے رسول کی صداقت پر اعتقاد قلبی رکھو تا کہ خدا تم کو اپنی رحمت کے دو حصے برابر کر کے عنایت فرمائے اور تمہیں ایک نور عطا فرمائے جس کے ذریعہ تم صراط مستقیم پر چل سکو۔

اس آیت میں یاایھا الذین امنوا میں امنوا بمعنی اسلموا استعمال ہوا ہے۔ یعنی شہادتین کا محض زبان سے اقرار کرنے والوں کو الذین اسلموا فرمایا گیا ہے اور امنوا برسولہ میں امنوا بمعنی ایقنوا استعمال ہوا ہے یعنی رسول کی رسالت کا دل سے یقین رکھو۔

اس آیت میں باری تعالیٰ نے ان لوگوں کے لیے جو رسول کی رسالت پر اعتقاد قلبی رکھتے ہیں۔ دو چیزوں کا وعدہ فرمایا ہے۔ ایک یہ کہ اپنی رحمت کے دو برابر کے حصے ان کو عطا فرمائے گا۔ دوسری چیز یہ کہ ان کو ایک نور عنایت فرمائے گا جو صراط مستقیم پر چلنے کا ذریعہ ہوگا کِفْلَيْنِ مِنْ رَّحْمَتِهٖ سے بعض مفسرین نے وجود رسول اور مومنین کا استغفار مراد لیا ہے کیونکہ وجود رسول اور استغفار عذاب ظاہری نازل نہ ہونے کا سبب ہیں۔ لیکن یہ قول قرین صواب اس لیے معلوم نہیں ہوتا کہ لغت میں کِفْل کا اطلاق مثل پر ہوتا ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے

مَنْ جَآءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزٰى اِلَّا مِثْلَهَا — جو شخص برائی کرے گا اس کو اس برائی کا عوض اتنا ہی دیا جائے گا جتنی برائی ہے یعنی برائی کے مثل

دوسرے مقام پر ارشاد ہے

مَنْ يَّشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَّكُنْ لَّهٗ كِفْلٌ مِّنْهَا — جو شخص شفاعت سیئہ کرے گا اس کے لیے اس سیئہ سے ایک حصہ ہے

چونکہ سیئہ کا عوض سیئہ کے مثل ہوتا ہے لہذا کفل کے معنی مثل کے ہوئے۔

كِفْلَيْنِ مِنْ رَّحْمَتِهٖ یعنی اللہ کی رحمت کے دو برابر کے حصے اور یہ امر واضح ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ذات مبارک و استغفار مومنین اللہ کی رحمت کے دو برابر کے حصے نہیں ہیں۔ پس ذات رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم و استغفار مومنین پر کفلین کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ پس کفلین من رحمتہ میں رحمت سے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ذات مراد ہے جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے

وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً — اے رسول ہم نے تم کو عالمین کے لیے

لِلْعَالَمِیْنَ رحمت ہی رحمت بنا کر بھیجا ہے

اور کفلین سے مراد امام حسن و امام حسین علیہما السلام ہیں۔ اس لیے کہ اللہ کی رحمت (رسول) کے یہی دونوں شہزادے بہار کے دو حصے ہو سکتے ہیں۔ ان دونوں شہزادوں کا کفلین یعنی مثلین ہونا جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشاد سے واضح ہے اَلْحَسَنُ وَالْحُسَیْنُ سَیِّدَا شَبَابِ اَهْلِ الْجَنَّةِ حسن و حسین (علیہما السلام) جوانان جنت کے دو برابر کے سردار ہیں۔

کفلین من رحمتہ میں ایک کفل رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو قرار دینا اس لیے مناسب نہیں ہے کہ کفلین من رحمتہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ایمان لانے کے بعد ملیں گے اور رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ایمان لانے کے معنی یہ ہیں کہ رسول ان کو ملا ہوا ہے۔ پس کفلین من رحمتہ میں ایک کفل رسول علیہ السلام کو قرار دینا تحصیل حاصل کا مرادف ہے جو باطل ہے جب کفلین من رحمتہ سے مراد حسنین علیہما السلام ہوئے۔ تو نور سے مراد ذات مبارک امیرالمومنین علی ابن ابی طالب ہی ذریعہ نجات ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے

وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِهٖ وَعَزَّرُوْهُ	جو لوگ رسول پر ایمان لائے اور
وَنَصَرُوْهُ وَاتَّبَعُوا النُّوْرَ	رسول کی تعظیم و نصرت کی اور اس نور
الَّذِیْٓ اُنْزِلَ مَعَهٗٓ اُولٰٓئِكَ	کا اتباع کیا جو رسول کے ساتھ نازل کیا
هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ	گیا ہے یہی لوگ فلاح و نجات
	پانے والے ہیں۔

اس آیت میں نور سے مراد قرآن مجید نہیں ہے۔ کیونکہ قرآن کے لیے انزل معہ کا استعمال نہیں ہوتا۔ بلکہ قرآن کے لیے اُنْزِلَ اِلَیْهِ یا اُنْزِلَ عَلَیْهِ استعمال ہوتا ہے۔ اس لیے کہ قرآن رسول کے ساتھ نازل نہیں کیا گیا۔ بلکہ رسول کی طرف یا رسول پر نازل کیا گیا ہے۔

———— وہ نور جو رسول کے ساتھ نازل کیا گیا ہے۔ اس سے مراد ذات رسول بھی نہیں لی جا سکتی کیونکہ رسول کے ساتھ جو نور نازل کیا گیا ہے۔ اگر وہ عین رسول ہے تو معہ کا استعمال غلط ہوگا۔ پس ثابت ہوا کہ رسول و قرآن کے علاوہ اللہ کا نازل کردہ ایک نور ہے جو ہر منزل میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ رہا خواہ وہ منازل آباء طاہرین کے اصلاب ہوں یا امہات طاہرات کے ارحام یا ان سے قبل کے منازل ہوں۔ اور اسی نور کے اتباع پر نجات اخروی کا دارومدار ہے۔ یہ نور بنص رسول رصلے اللہ علیہ وآلہ وسلم) امیر المومنین علی ابن ابی طالب رعلیہ السلام) ہے کیونکہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں:

اَنَا وَعَلِیٌّ مِنْ نُوْرٍ وَّاحِدٍ یعنی میں اور علی رعلیہ السلام) ایک ہی نور سے ہیں۔

یہ حدیث اس امر پر صراحۃً دلالت کر رہی ہے کہ نور علی رعلیہ السلام) ہر منزل میں نور رسالت کے ساتھ رہا ہے۔ صرف صلب عبدالمطلب میں اس نور کے دو حصے ہوئے ایک حصہ صلب عبداللہ کی طرف منتقل ہوا جو نور رسالت ہے اور دوسرا حصہ صلب ابوطالب کی طرف منتقل ہوا جو نور امامت ہے۔ پھر نور کے یہ دونوں حصے بوساطت فاطمہ زہرا صلوات اللہ علیہا یکجا ہو کر امام حسن و امام حسین و باقی نو آئمہ علیہم السلام (جو اولاد امام حسین علیہ السلام میں ہیں) کی شکل میں ظاہر ہوئے۔

ایمان کا استعمال قرآن مجید میں صلوٰۃ (نماز) کے معنی میں بھی ہوا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اِنَّ اللّٰہَ لَایُضِیْعُ اِیْمَانَکُمْ اللہ تمہارے ایمان یعنی نماز (ولا) کے لیے

کو ضائع نہ کرے گا

نجات اخروی کا دارومدار اصول دین کے اعتقاد قلبی پر ہے، محض زبانی اقرار سے نجات اخروی حاصل نہیں ہو سکتی۔ زبانی اقرار کا صرف یہ فائدہ ہے کہ اقرار کرنے والے پر مسلم و مومن کا اطلاق ہو جاتا ہے۔ اور اسلام کے دنیاوی احکام اس پر جاری ہو جاتے ہیں مثلاً طہارت جسم وصحت مناکحت ومعاشرت وغیرہ۔

اسی اسلام و ایمان ویعنی زبانی اقرار، کے ساتھ نفاق جمع ہو جاتا ہے۔ اگر اصول دین کا زبان سے اقرار ہو اور قلب سے انکار تو ایسے شخص کو منافق کہتے ہیں۔ منافق دنیاوی لحاظ سے مسلم و مومن ہے اور آخرت کے اعتبار سے کافر بلکہ کافر سے بھی بدتر

ارشاد باری تعالیٰ ہے

اِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ فِي الدَّرْكِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ۔	منافق جہنم کے سب سے پست طبقہ میں ہوں گے۔

مبحث التوحید

اثبات واجب الوجود

قال العلامہ رہ میں نے اس باب کو چند فصلوں پر مرتب کیا ہے ——

پہلی فصل اثبات واجب الوجود لذاتہ کے بیان میں ہے —— ہر وہ شے کہ جو ذہن میں آئے وجود خارجی کے لحاظ سے وہ شے یا واجب الوجود لذاتہ ہوگی یا ممتنع الوجود لذاتہ یا ممکن الوجود لذاتہ۔

قال الشارح رہ : اس فن (علم کلام) میں بلند ترین مقصد اثبات واجب الوجود لذاتہ ہے کیونکہ اس فن کے تمام مطالب اثبات واجب الوجود لذاتہ ہی پر موقوف ہیں۔ اسی لیے مصنف علیہ الرحمہ نے اثبات واجب الوجود سے کتاب کو شروع کیا ہے اور اثبات واجب الوجود لذاتہ کے لیے معقول کی تقسیم کے متعلق ایک مقدمہ سے بیان کی ابتدا کی۔ اس مقدمہ کی تقریر یہ ہے کہ ہر معقول یعنی جو شے انسان کے ذہن میں حاصل ہو، جب ہم اس کی طرف وجود خارجی کو منسوب کریں گے۔ تو یا اس معقول کا وجود خارجی سے متصف ہونا صحیح ہوگا یا صحیح نہ ہوگا۔ اگر متصف ہونا صحیح نہ ہوگا تو اس کا نام ممتنع الوجود لذاتہ ہے مثلاً شریک باری تعالیٰ۔ اور اگر متصف ہونا صحیح ہوگا۔ تو یا یہ اتصاف ضروری ہوگا یا ضروری نہ ہوگا۔ اگر اتصاف ضروری ہوگا تو اس کا نام واجب الوجود لذاتہ ہے اور وہ صرف باری تعالیٰ کی ذات ہے اگر اتصاف ضروری نہ ہوگا تو اس کا نام ممکن الوجود لذاتہ ہے۔ باری تعالیٰ کے علاوہ تمام موجودات ممکن الوجود لذاتہ ہیں —— واجب الوجود اور ممتنع الوجود میں لذاتہ کی قید واجب الوجود لغیرہ و ممتنع الوجود لغیرہ کو خارج کرنے کے لیے بڑھائی گئی ہے اس لیے کہ واجب الوجود و ممتنع الوجود

کبھی تغیرہ بھی ہوتے ہیں۔ مثلاً ممکن الوجود کا اپنی علت تامہ کے موجود ہونے کی صورت میں واجب الوجود لغیرہ ہے۔ غیر یعنی علت تامہ کی وجہ سے اس کا وجود واجب ہے۔ اسی طریقہ سے ممکن الوجود اپنی علت تامہ کے موجود نہ ہونے کی صورت میں ممتنع الوجود لغیرہ کہلاتا ہے۔ غیر یعنی علت تامہ کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے اس کا وجود ممتنع ہے ——— ممکن الوجود میں لذاتہ کی قید کسی کو خارج کرنے کے لیے نہیں۔ بلکہ یہ قید توضیحی ہے یعنی اس امر کے ظاہر کرنے کے لیے ہے کہ ممکن الوجود لذاتہ ہی ہوتا ہے لغیرہ نہیں ہوتا۔ ہم اس بحث کو ان دو فائدوں کے بیان پر ختم کرنا چاہتے ہیں جن پر آنے والے مطالب کا سمجھنا موقوف ہے۔

پہلا فائدہ۔ خواص واجب الوجود لذاتہ کے بیان میں

اور وہ پانچ ہیں۔

پہلا خاصہ: واجب الوجود لذاتہ کا وجوب لذاتہ و لغیرہ کے ساتھ ساتھ نہیں ہو سکتا یعنی ایک موجود واجب لذاتہ و واجب لغیرہ نہیں ہو سکتا ورنہ غیر کے عدم سے اس کا عدم لازم آئے گا اور واجب لذاتہ نہ رہے گا۔ اور یہ خلاف مفروض ہے (یعنی واجب لذاتہ فرض کیا گیا ہے)

دوسرا خاصہ: واجب الوجود لذاتہ کا وجود و وجوب اس کی ذات پر زائد نہیں ہوتے بلکہ عین ذات ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ زائد ماننے کی صورت میں ذات واجب الوجود، وجود و وجوب کی محتاج ہو گی اور ممکن ہو جائے گی کیونکہ ہر محتاج ممکن ہوتا ہے۔

تیسرا خاصہ: واجب الوجود لذاتہ مرکب نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر مرکب اپنے اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور اجزاء کل کے مغایر ہوتے ہیں۔ پس مرکب ماننے کی صورت میں واجب الوجود غیر کا محتاج ہو کر ممکن ہو جائے گا واجب نہ رہے گا۔

چوتھا خاصہ: واجب الوجود لذاتہ کسی کا جزء بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لیے کہ جزء ماننے کی صورت میں واجب الوجود کو جس کا جزء فرض کیا گیا ہے وہ مرکب ہونے کی وجہ سے ممکن الوجود ہوگا۔ اور اپنے وجود میں علت کا محتاج ہوگا۔ اس لیے کہ ہر ممکن علت کا محتاج ہوتا ہے۔ پس اس صورت میں کل غیر سے متاثر (اثر قبول کرنے والا) ہوگا جس سے لازم آئے گا کہ اس کے اجزاء بھی اس علت سے متاثر ہوں۔ پس واجب الوجود کا غیر سے متاثر ہونا لازم آئے گا۔ جو محال ہے۔

پانچواں خاصہ: واجب الوجود لذاتہ دو نہیں ہو سکتے جس کا بیان دلائل توحید میں آئے گا۔ انشاء اللہ

دوسرا فائدہ خواص ممکن کے بیان میں

ممکن الوجود کے تین خواص ہیں:

پہلا خاصہ: ممکن کی دونوں طرفوں (وجود و عدم) میں سے کوئی ایک طرف ممکن کی ذات کے لیے دوسری طرف سے اولیٰ نہیں ہوتی بلکہ ممکن کی ذات کے لحاظ سے وجود و عدم برابر ہوتے ہیں۔۔۔ مثل ترازو کے دو پلڑوں کے کہ ترازو کی ذات کے لحاظ سے دونوں پلڑوں میں سے کسی ایک کو جھکاؤ نہیں ہوتا بلکہ کسی خارجی شے کی وجہ سے کوئی ایک پڑ جھک سکتا ہے۔ اسی طریقے سے ممکن کے وجود یا عدم کو ترجیح کسی خارجی شے یعنی علت کی وجہ سے ہوگی۔ اس لیے کہ اگر ممکن کی ذات کے اعتبار سے وجود و عدم میں اگر کسی کو ترجیح ہوگی تو ہم سوال کریں گے کہ دوسری طرف کا وقوع ممکن ہے یا نہیں۔ اگر ممکن ہے تو اولویت کافی نہ ہوگی۔ اور اگر دوسری طرف کا وقوع ممکن نہیں ہے تو ممکن ممکن نہ رہے گا بلکہ یا واجب ہو جائے گا (اگر وجود اولیٰ ہے) یا ممتنع ہو جائے گا (اگر عدم اولیٰ ہے) اور ممکن کا واجب یا ممتنع ہونا محال ہے۔

دوسرا خاصہ: ممکن اپنے وجود میں مؤثر (علت) کا محتاج ہے۔ اس لیے کہ ممکن کی ذات کے لحاظ سے ممکن کے لیے وجود و عدم دونوں برابر ہیں۔ پس کسی کو بغیر مؤثر ترجیح دینا بداہتہً محال ہے۔

تیسرا خاصہ: ممکن باقی اپنی بقاء میں مؤثر کا محتاج ہے۔ اس لیے کہ امکان کے لیے احتیاج لازم ہے۔ اور امکان ذات ممکن کے لیے لازم ہے جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ احتیاج ذات ممکن کے لیے لازم ہے پس جب تک ذات ممکن باقی ہے۔ اس وقت تک اس کے لیے مؤثر کی احتیاج لازم ہے۔ امکان ذات ممکن کے لیے اس لیے لازم ہے کہ اگر ذات ممکن میں امکان نہ رہے گا تو امکان کی جگہ اس میں یا وجوب آئے گا یا امتناع۔ اس صورت میں انقلاب ماہیت یعنی ممکن کا واجب یا ممتنع ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔

تشریح

واجب الوجود لذاتہ وہ ہے کہ جو لذاتہ مقتضی وجود ہو اور وہ صرف ذات باری تعالیٰ ہے۔

ممتنع الوجود لذاتہ۔ وہ ہے کہ جو لذاتہ مقتضی عدم ہو مثلاً شریک باری تعالیٰ یا اجتماع النقیضین۔

ممکن الوجود۔ وہ ہے کہ جو نہ لذاتہ مقتضی وجود ہو اور نہ لذاتہ مقتضی عدم ہو۔ باری تعالیٰ کے علاوہ جس قدر موجودات ہیں سب ممکن الوجود ہیں۔

وجود خارجی۔ وہ وجود ہے جس پر شے کے آثار مرتب ہوں۔ مثلاً آگ کا وجود خارجی وہ ہے کہ جس میں احراق (جلانا) پایا جاتا ہو۔ برف کا وجود خارجی وہ ہے جس میں برودت (ٹھنڈک)

پائی جاتی ہو۔

وجودِ ذہنی: وہ ہے جس پر شے کے آثار مرتب نہ ہوتے ہوں۔ مثلاً آگ یا برف کا اگر کوئی شخص تصور کرے تو ذہن میں نہ آگ میں احراق پایا جائے گا اور نہ برف میں برودت ———

ذہن ہر شے کا تصور کر سکتا ہے حتیٰ کہ محالات کا تصور بھی ذہن میں ہو سکتا ہے۔ یعنی جو شے بھی ذہن میں آئے وہ تین حال میں سے کسی ایک حال سے خالی نہ ہوگی۔ اس لیے ذہن میں آئی ہوئی شے کو جب ہم وجود خارجی سے لائیں گے تو یا خارج میں اس کا وجود ضروری ہوگا یا عدم ضروری ہوگا اور یا دونوں ضروری نہ ہوں گے (کوئی چوتھی صورت نہیں نکلتی) اگر وجود ضروری ہے۔ تو وہ واجب الوجود لذاتہٖ ہے۔ اور اگر عدم ضروری ہے تو وہ ممتنع الوجود یا محال ہے۔ اور اگر نہ وجود ضروری ہے نہ عدم ضروری ہے تو اس کو ممکن الوجود کہتے ہیں۔

ممکن الوجود کو خارج میں لانے کے لیے مؤثر واجب الوجود کی ضرورت ہے۔ بغیر مؤثر ممکن کا وجود خارجی محال ہے اس لیے کہ ممکن کی ذات وجود خارجی کو مقتضی نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ ممکن کی ذات کے لحاظ سے وجود و عدم دونوں برابر ہیں۔ وجود و عدم میں سے کسی ایک کو ترجیح بغیر مؤثر محال ہے۔

اثباتِ صانعِ عالم

قال العلامہؒ: موجوداتِ خارجیہ کے وجود میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے پس واجب الوجود اگر ان موجودات کے ضمن میں پایا جاتا ہے تو ہمارا مقصد حاصل ہے اگر نہیں پایا جاتا۔ تو ہم ایک موجود کے متعلق سوال کریں گے کہ واجب ہے یا ممکن۔ اگر وہ واجب ہے تو ہمارا مقصد حاصل ہے اور اگر ممکن ہے تو اس کی علت کے متعلق سوال کریں گے۔ اس لیے کہ ممکن بذاتِ خود موجود نہیں ہو سکتا پس اس ممکن کی علت اگر واجب الوجود ہے تو ہمارا مقصد حاصل ہے اور اگر ممکن ہے تو اس علت کی علت کے متعلق سوال کریں گے کیونکہ یہ علت ممکن ہونے کی وجہ سے خود بخود موجود نہیں ہو سکتی پس اس علت کی علت اگر پہلا موجود ہے تو دور لازم آئے گا اور دور محال ہے۔ اور اگر اس کی علت کوئی تیسری شے ہے تو پھر اس کے متعلق سوال کریں گے کہ واجب ہے یا ممکن۔ اگر واجب ہے تو ہمارا مقصود حاصل ہے اور اگر ممکن ہے تو پھر اس کی علت کے متعلق سوال کریں گے کہ واجب ہے یا ممکن۔ وجوب کی صورت میں ہمارا مقصد حاصل ہو جائے گا اور امکان کی صورت میں اسی طریقہ سے سوال کرتے رہیں گے یہاں تک کہ تسلسل لازم آجائے گا اور تسلسل باطل ہے۔

بطلانِ تسلسل کا بیان: ہم تمام ممکنات کو ایک سلسلہ میں مجتمع فرض کر کے سوال کریں گے کہ کل سلسلہ واجب ہے یا ممکن۔ کل سلسلہ واجب اس لیے نہیں ہو سکتا ہے کہ ممکنات کا مجموعہ ممکن ہوتا ہے نہ کہ واجب پس اس کل سلسلہ ممکنات (جو کہ ممکن ہے) کی علت وہ موجود ہو گا جو اس سلسلہ سے خارج ہو اور وہ موجود جو سلسلہ ممکنات سے خارج ہو واجب الوجود ہی

ہو سکتا ہے۔

قال الشارحؒ: اثبات صانع عالم میں علماء کے دو طریقے ہیں

پہلا طریقہ: باری تعالیٰ کے وجود پر ان آثار کے ذریعہ دلیل لانا جو اپنے وجود میں مؤثر کے محتاج ہیں۔ اس لیے کہ آثار مؤثر کے وجود پر دلالت کرتے ہیں۔ اسی طریقہ کی طرف قرآن مجید کی اس آیت میں اشارہ فرمایا گیا ہے

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ	ہم عنقریب ان لوگوں کو اطراف عالم اور خود ان کے نفسوں میں اپنی نشانیاں دکھائیں گے یہاں تک کہ ان کے لیے واضح ہو جائے گا کہ باری تعالیٰ کا وجود حق ہے

یعنی اللہ جل شانہٗ کے پیدا فرمودہ آثار سے قہراً اس کا وجود ثابت ہو جائے گا

اور یہی طریقہ جناب ابراہیم علیہ السلام نے اختیار فرمایا تھا کیونکہ آپ نے وجود باری تعالیٰ پر اس کے پیدا فرمودہ آثار ہی سے استدلال فرمایا تھا۔ آپ نے ستارہ و چاند و سورج کے غروب ہو جانے سے وجود باری تعالیٰ پر استدلال فرمایا تھا۔ کیونکہ غروب ہونا حرکت کو مستلزم ہے اور حرکت حدوث کو مستلزم ہے اور حدوث امکان کو مستلزم ہے۔ جناب ابراہیم علیہ السلام کا استدلال یہ تھا کہ ستارہ و چاند و سورج جن کو تم خدا سمجھ رہے ہو اپنے غروب ہو جانے کی وجہ سے ممکن ہیں اور ہر ممکن اپنے وجود میں مؤثر (علت) کا محتاج ہے پس ستارہ و چاند و سورج مؤثر کے محتاج ہیں پس جو ان کا مؤثر (پیدا کرنے والا) ہے۔ وہ خدا ہے۔ نہ کہ یہ ممکنات جو اپنے وجود میں مؤثر کے محتاج ہیں۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ نفسِ وجود میں غور و فکر کی جائے اور وجود کی تقسیم واجب و ممکن کی طرف کی جائے۔ یہ تقسیم خود اس واجب الوجود کے وجود پر دلالت کرے گی جس سے تمام ممکنات صادر ہوئے ہیں۔ قرآن مجید میں اس دلیل کی طرف اس آیت میں اشارہ کیا گیا ہے۔

اَوَلَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ اَنَّہٗ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ شَہِیْدٌ — کیا تمہارے رب کے وجود پر دلالت کرنے کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ وہ ہر شے پر شہید ہے۔

مصنف علیہ الرحمہ نے اس باب میں دونوں طریقوں کو ذکر فرمایا ہے۔ پہلے طریقہ کی طرف باری تعالیٰ کی قدرت کے بیان میں اشارہ کیا ہے۔ اور دوسرا طریقہ یہاں مذکور ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ موجود نہ ہو گا تو دور یا تسلسل لازم آئے گا اور دور و تسلسل باطل ہیں۔ پس ان دونوں کا لزوم یعنی واجب تعالیٰ کا موجود نہ ہونا بھی باطل ہے۔ کیونکہ بطلان لازم بطلان لزوم کو مستلزم ہے —— یہاں دو امور کے بیان کی ضرورت ہے۔ پہلا امر لزوم دور و تسلسل اور دوسرا امر بطلان دور و تسلسل۔

پہلا امر یعنی واجب تعالیٰ کے وجود کو تسلیم نہ کرنے کی صورت میں لزوم دور یا تسلسل کا بیان ہے کہ دنیا میں بے شمار ماہیات ہیں جن میں وجود خارجی پایا جاتا ہے۔ اگر واجب تعالیٰ ان ماہیات میں موجود ہے تو ہمارا مقصد حاصل ہے۔ اور اگر موجود نہیں ہے تو ہم ان ماہیات میں سے کسی ایک ماہیت کے متعلق دریافت کریں گے کہ یہ ماہیت واجب ہے یا ممکن۔ اگر واجب ہے تو ہمارا مقصد حاصل ہے۔ اور اگر ممکن ہے تو ہم اس ممکن کی علت کے متعلق دریافت کریں گے کہ واجب ہے یا ممکن۔ اگر اس کی علت واجب ہے تو ہمارا مقصد حاصل ہے۔ اور اس کی علت کی علت بھی ممکن ہے۔ تو دو حال سے خالی نہ ہو گا۔ یا اس علت کی علت وہ ماہیت ممکنہ ہے

جس کے متعلق ہم نے تو لا دریافت کیا تھا۔ تو دور لازم آیا۔ اور یا اس علت کی علت کوئی تیسرا ممکن ہے۔ تو پھر ہم اس ممکن کی علت کے متعلق سوال کریں گے اور اسی طریقہ سے سوال کرتے رہیں گے یہاں تک کہ تسلسل لازم آجائے گا اور یا واجب تعالیٰ کی طرف سلسلہ منتہی ہوجائے گا۔ پس ثابت ہوا کہ اگر واجب تعالیٰ کا وجود تسلیم نہ کیا جائے گا تو دور یا تسلسل لازم آئے گا۔

دوسرا امر یعنی بطلان دور و تسلسل کا بیان۔ یہ ہے کہ دور کے معنی ہیں تَوَقُّفُ الشَّيْءِ عَلَى مَا يَتَوَقَّفُ عَلَى ذٰلِكَ الشَّيْءِ (شے کا اس شے پر موقوف ہونا جو اسی شے پر موقوف ہے) مثلاً زید موقوف ہو بکر پر اور بکر موقوف ہو زید پر اور یہ بداہتہً باطل ہے۔ کیونکہ زید جب بکر پر موقوف ہوگا۔ تو ان تمام چیزوں پر موقوف ہوگا جن پر بکر موقوف ہے اور منجملہ ان چیزوں کے جن پر بکر موقوف ہے خود زید ہے۔ پس زید موقوف ہوا زید پر۔ پس اس صورت میں لازم آئے گا کہ زید ایک ہی وقت میں موجود بھی ہو اور معدوم بھی اس لیے کہ زید خود ہی موقوف ہے اور خود ہی موقوف علیہ اور موقوف علیہ کا وجود موقوف کے وجود سے مقدم ہوتا ہے اس صورت میں لازم آتا ہے کہ زید اپنے وجود سے قبل موجود ہو اور یہ محال ہے

تسلسل کے معنی ہیں غیر متناہی علل و معلولات کا اس حیثیت سے مرتب ہونا کہ وجود سابق (پہلا)، وجود لاحق (بعد والا)، کی علت ہو ______ تسلسل بھی دور کی طرح باطل ہے۔ کیونکہ ممکنات کے اس سلسلہ کے تمام افراد ممکن ہیں۔ لہٰذا ان کا مجموعہ بھی ممکن ہوا۔ پس ہم اس مجموعہ ممکنہ کی علت کے متعلق دریافت کریں گے کہ کل مجموعہ ممکنہ کی علت کیا ہے۔ کیوں کہ ہر ممکن کے لیے علت کی ضرورت ہے۔ پس اس مجموعہ کی علت یا مجموعہ ہوگا یا اس کا کوئی جزو کل مجموعہ کی علت ہوگا۔ یا کوئی موجود خارج از مجموعہ اس مجموعہ کی علت ہوگا۔ پہلی اور دوسری صورت باطل ہے۔ اس لیے کہ ان دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے کہ شے خود ہی علت ہو اور

علت ہونا کوئی بچہ عقر

خود ہی معلول پہلی صورت میں شے کا خود ہی علت اور خود ہی معلول ہونا ظاہر ہے اور دوسری صورت میں شے خود ہی علت و خود ہی معلول اس لیے قرار پائے گی کہ جب مجموعہ کا جزو کل مجموعہ کی علت ہے تو یہ جزو اپنی علت بھی ہوا۔ کیونکہ یہ جزو اس مجموعہ میں داخل ہے شے کا خود ہی علت و خود ہی معلول ہونا باطل ہے اس لیے کہ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ ایک ہی شے ایک وقت میں موجود بھی ہو اور معدوم بھی۔ کیونکہ علت کا وجود معلول کے وجود سے مقدم ہوتا ہے۔ پس شے اس حیثیت سے کہ علت ہے موجود ہوگی اور اس حیثیت سے کہ معلول ہے معدوم ہوگی اور ایک وقت میں شے کا وجود و عدم محال ہے۔ و نیز مجموعہ ممکنات کے جزو کو علت قرار دینے کی صورت میں یہ خرابی بھی لازم آئے گی کہ شے اپنی علت کے وجود سے قبل موجود ہو کیوں کہ اس سلسلہ میں وہ ممکنات بھی شامل ہیں جو اس جزو کی علت ہیں ——

تیسری صورت یعنی مجموعہ ممکنات کی علت موجود خارج از سلسلہ کو ماننے کی صورت میں اثبات واجب تعالیٰ لازم آتا ہے جو ہمارا مقصود ہے۔ کیونکہ مجموعہ ممکنات سے خارج جو موجود ہوگا وہ واجب لذاتہ ہوگا۔ اس لیے کہ تمام ممکنات کو ہم نے اس سلسلہ ممکنات میں مجتمع فرض کر لیا ہے

—— و نیز تیسری صورت یعنی جملہ ممکنات کے سلسلہ کی علت موجود خارج از سلسلہ کو قرار دینا اس وجہ سے بھی باطل ہے کہ اس صورت میں معلول واحد شخصی کے لیے دو مستقل علتیں جمع ہو جائیں گی۔ اور ایک معلول واحد شخصی کے لیے دو مستقل علتوں کا ہونا باطل ہے۔ ورنہ معلول واحد شخصی کا دونوں علتوں سے استغنا اور دونوں کی طرف احتیاج لازم آئے گی۔ اس لیے کہ ایک علت کی طرف احتیاج کی صورت میں دوسری علت سے مستغنی ہو جائے گا اور ایک ہی علت کی طرف احتیاج اور اسی علت سے استغنا اجتماع نقیضین ہے جو محال ہے پس دور و تسلسل کا بطلان واضح ہوا جس سے ہمارا مطلب یعنی واجب الوجود ثابت ہوا۔

تشریح

دلیل و برہان کی دو قسمیں ہیں (۱) برہان لِمّی (۲) برہان اِنّی

برہان لمّی: علت کے وجود سے معلول کے وجود پر دلیل لانا۔ مثلاً کسی شخص کے تعفن اخلاط (سوداء، صفراء، بلغم و خون) میں تعفن پیدا ہو جاتا ہے اس کے بخار پہ دلیل لائیں۔ تعفن اخلاط بخار کی علت و سبب ہے۔ اس لیے اس برہان کو برہان لمّی کہا جائے گا۔

برہانِ اِنّی: معلول کے وجود سے علت کے وجود پر دلیل لانا برہان انی کہلاتا ہے۔ مثلاً کسی شخص کے بخار سے اس کے تعفن اخلاط پر دلیل لانا۔ بخار معلول ہے اور تعفن اخلاط بخار کی علت و سبب ہے۔ چونکہ معلول کے وجود سے علت کا وجود ثابت کیا گیا ہے۔ اس لیے یہ برہان برہان انّی ہے۔

وجود باری تعالیٰ پر جس قدر براہین و دلایل ہیں وہ سب براہین اِنّیہ ہیں۔ وجود باری تعالیٰ پر برہان لمّی سے استدلال محال ہے اس لیے کہ واجب تعالیٰ کسی کا معلول نہیں ہے۔ بلکہ علت العلل ہے۔

جناب ابراہیم علیٰ نبینا و آلہ و علیہ الصلوٰۃ والسلام نے وجود باری تعالیٰ پر استدلالِ انی ہی فرمایا تھا۔ چاند و سورج و ستارے کو حرکت کی وجہ سے ممکن ثابت کیا اور ان کے امکان سے ان کے حدوث کو ثابت فرمایا اور ہر حادث کے لیے محدث کی ضرورت ہے کے ذریعہ اثبات وجود باری تعالیٰ فرمایا۔ اسی دلیل کی طرف امام علیہ السلام نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے:

اَلْبَعْرَۃُ تَدُلُّ عَلَی الْبَعِیْرِ — اونٹ کی مینگنی اونٹ کے وجود پر

وَالرَّوْثَةُ تَدُلُّ عَلَى الْحَمِيْرِ، وَآثَارُ الْأَقْدَامِ تَدُلُّ عَلَى الْمَسِيْرِ، فَهَيْكَلٌ عُلْوِيٌّ بِهٰذِهِ اللَّطَافَةِ وَمَرْكَزٌ سُفْلِيٌّ بِهٰذِهِ الْكَثَافَةِ كَيْفَ لَا يَدُلَّانِ عَلَى اللَّطِيْفِ الْخَبِيْرِ

دلالت کرتی ہے اور گدھے کی لید گدھے کے وجود پر دلالت کرتی ہے اور پیروں کے نشانات چلنے والے کے وجود کو بتاتے ہیں (یعنی ہر اثر و معلول اپنے مؤثر و علت پر دلالت کرتا ہے) تو کیا یہ اجرام علویہ لطیفہ (صاف و شفاف) اور یہ نیچے بچھی ہوئی کثیف و غلیظ زمین اس ہستی کے وجود پر دلالت نہیں کرتے کہ جس نے ان کو پیدا کیا ہے اور وہ لطیف و خبیر ہے۔

وجود باری تعالیٰ پر نفس وجود سے بھی دلیل قائم کی جا سکتی ہے۔ بایں طور کہ وجود کو واجب و ممکن کی طرف تقسیم کیا جائے۔ اس تقسیم ہی سے وجود واجب ثابت ہو جائے گا۔ اس دلیل کا بیان یہ ہے کہ ہر وہ شے جو ذہن انسانی میں آئے وہ تین حال سے خالی نہیں ہو سکتی۔ اس کے لیے کوئی چوتھی صورت پیدا نہیں ہو سکتی ہے اس لیے کہ ذہن میں حاصل شدہ شے کو جب ہم وجود خارجی سے متصف کریں گے تو خارج میں یا اس کا وجود ضروری ہوگا یا عدم ضروری ہوگا۔ یا نہ وجود ضروری ہوگا اور نہ عدم ضروری ہوگا۔ اگر وجود ضروری ہے تو اس کا نام واجب الوجود ہے اور اگر عدم ضروری ہے تو اس کا نام ممتنع یا محال ہے۔ اگر دونوں ضروری نہیں ہیں تو اس کو ممکن کہتے ہیں۔ پس خارج میں واجب اور ممکن ہی کا وجود ہو سکتا ہے۔ ممتنع یا محال میں وجود خارجی کی صلاحیت نہیں ہوتی۔

اس امر میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ وجود خارجی میں اشیاء پائے جاتے ہیں پس

اگر واجب الوجود ان ماہیات میں موجود ہے تو اثبات واجب الوجود ہو جائے گا (اس کے صفات سے بعد میں بحث ہو گی) اور اگر واجب الوجود ان ماہیات میں موجود نہیں ہے۔ بلکہ یہ کل ماہیات ممکن ہیں تو ان کے لیے موثر و علت کی ضرورت ہے۔ کیونکہ ممکن خود بخود وجود میں نہیں آسکتا۔ اس لیے کہ ممکن کی ذات کے لحاظ سے وجود و عدم دونوں مساوی ہوتے ہیں۔ جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے۔ پس ممکنات کا وجود اس امر پر دلالت کر رہا ہے کہ کوئی ان کی علت و موثر ہے جو ممکن نہیں ہے اور نہ اس کو علت کی احتیاج ہو گی، بلکہ واجب الوجود ہے۔

واجب تعالیٰ کے وجود پر ایک اور دلیل۔ ما بالغیر (ممکن) کا وجود اس وقت تک محال ہے جب تک کہ ما بالذات (واجب) کے وجود کو تسلیم نہ کر لیا جائے اس لیے کہ جس کا وجود غیر کی وجہ سے ہے۔ جب تک کہ ہم اس غیر کو (جو کہ واجب ہے) موجود نہ مان لیا جائے۔ عقل ما بالغیر (ممکن) کے وجود کو تسلیم ہی نہیں کر سکتی۔

صفاتِ ثبوتیہ

قال العلامہ: دوسری فصل باری تعالیٰ کے صفات ثبوتیہ کے بیان میں ہیں ــــــ اور وہ آٹھ ہیں۔

پہلی صفت: باری تعالیٰ قادر مختار ہے۔ باری تعالیٰ چونکہ موثر عالم ہے اور عالم حادث ہے۔ پس باری تعالیٰ کا قادر مختار ہونا ضروری ہے اگر قادر مختار نہ ہوگا۔ تو فاعل موجب ہوگا۔ فاعل موجب ہونے کی صورت میں یا موثر کا حادث ہونا لازم آئے گا اور یا عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ فاعل موجب کا اثر فاعلِ موجب کی ذات سے جدا نہیں ہوتا۔ اور موثر یعنی باری تعالےٰ کا حادث ہونا بھی باطل ہے اور عالم کا قدیم ہونا بھی باطل پس ثابت ہوا کہ باری تعالیٰ قادر مختار ہے۔

حدوث عالم کا بیان: عالم اجسام و اعراض کے مجموعہ کا نام ہے۔ اور تمام اجسام حادث ہیں۔ کیونکہ کوئی جسم حوادث یعنی حرکت و سکون سے خالی نہیں ہے پس جو حوادث سے خالی نہ ہو وہ خود حادث ہے۔ حرکت و سکون اس لیے حادث ہیں کہ یہ مسبوق بالغیر ہوتے ہیں۔

قال الشارح: مصنف علیہ الرحمہ نے اثبات ذات واجب تعالیٰ کے بعد صفات واجب تعالےٰ کو بیان کرنا شروع کیا۔ اور صفات ثبوتیہ کے ذکر صفات سلبیہ کے ذکر پر متقدم فرمایا۔ اس لیے کہ صفات ثبوتیہ وجودیہ ہیں اور صفات سلبیہ عدمیہ۔ وجود عدم سے اشرف ہے۔ اشرف کو بیان میں مقدم رکھنا چاہیئے ــــــ صفات ثبوتیہ میں قدرت کے بیان کو دیگر صفات کے بیان پر مقدم رکھا کیونکہ صانع عالم کے لیے تمام صفات سے قبل قدرت کا

ہونا ضروری ہے۔ ہمیں چاہیئے کہ اصل بیان سے قبل ایک مقدمہ کا تذکرہ کریں جس میں ان عنوانات کی تشریح ہو جو اس بیان میں مذکور ہیں۔

فاعل قادر مختار وہ ہے جس کو ایک ہی فعل کے کرنے یا نہ کرنے پر مع قصد و ارادہ قدرت و اختیار ہو۔

فاعل موجب: جو ایسا نہ ہو یعنی ایک ہی فعل کے کرنے یا نہ کرنے پر قدرت و اختیار نہ ہو اور نہ قصد و ارادہ ہو مثلاً آگ اپنے جلانے میں فاعل موجب ہے۔

فاعل مختار و فاعل موجب میں فرق:

پہلا فرق: فاعل مختار کے لیے ایک ہی فعل کے کرنے یا نہ کرنے کا امکان ہوتا ہے اور فاعل موجب کے لیے یہ امکان نہیں ہوتا۔

دوسرا فرق: فاعل مختار کا فعل قصد و ارادہ و علم کے بعد میں ہوتا ہے اور فاعل موجب کا فعل علم و ارادہ و قصد کے ماتحت نہیں ہوتا۔

تیسرا فرق: فاعل مختار کا فعل وجود میں فاعل کی ذات سے موخر ہو سکتا ہے کہ ذات فاعل موجود ہو اور فعل موجود نہ ہو لیکن فاعل موجب کا فعل وجود میں ذات فاعل کے وجود سے موخر نہیں ہو سکتا بلکہ جب سے ذات کا وجود ہوتا ہے اسی وقت سے اس کے فعل کا وجود ہوتا ہے۔ مثلاً آگ اور اس کا جلانا۔ جب سے آگ کا وجود ہے اسی وقت سے اس کے احراق کا وجود ہے ایسا نہیں ہے کہ آگ کا وجود پہلے ہو اور احراق اس میں بعد میں آتا ہو۔

عالم: باری تعالیٰ کے علاوہ جس قدر موجودات ہیں سب کو عالم کہتے ہیں۔

حادث یا محدث: جس کے وجود سے قبل کسی چیز کا وجود ہو یا جس کا وجود عدم کے بعد میں ہو۔

قدیم: جس سے قبل کوئی غیر نہ ہو یا جس سے قبل عدم نہ ہو۔

جسم: وہ جوہر قائم بالذات ہے، جس کے لیے مکان ہو اور اس میں طول و عرض و عمق پایا جائے۔

مکان و حیز: متکلمین (حکماء و فلاسفۂ اسلام) کے نزدیک حیز و مکان دونوں کا مفہوم ایک ہے یعنی اس فضائے وہمی کو حیز و مکان کہتے ہیں جو جسم کو گھیرے رہتی ہے۔

حرکت: جسم کا ایک مکان سے دوسرے مکان میں تدریجاً آنا۔

سکون: مکان واحد میں جسم کا دوسرا حصول (کسی مکان میں جسم کا پہلا حصول حرکت کی وجہ سے ہوتا ہے اور جب وہاں پہنچ کر ٹھہر جائے تو ٹھہرنے کو سکون کہا جائے گا۔ پس سکون جسم کے دوسرے حصول کا نام ہوا)

ان مفردات کی تشریح کے بعد ہم کہتے ہیں کہ عالم چونکہ حادث ہے۔ اس لیے اس کا مؤثر فاعل مختار ہے ——— اس مقام پر ہمیں دو دعووں کو ثابت کرنا ہے ——— پہلا دعویٰ عالم حادث ہے ——— اور دوسرا دعویٰ عالم کے حادث ہونے کی صورت میں مؤثر عالم کا فاعل مختار ہونا ضروری ہے ——— پہلا دعویٰ یعنی حدوث عالم کا اثبات: متکلمین کے نزدیک چونکہ اجسام و اعراض کا نام عالم ہے، خواہ اجسام فلکیہ ہوں یا ارضیہ۔ اور تمام اجسام و اعراض حادث ہیں لہٰذا عالم حادث۔

اجسام و اعراض کے حدوث کا بیان: تمام اجسام اس لیے حادث ہیں کہ کوئی جسم حوادث یعنی حرکت و سکون سے خالی نہیں ہے اور جو حوادث سے خالی نہ ہو۔ وہ حادث ہے پس ہر جسم حادث ہے۔

اجسام کے حوادث سے خالی نہ ہونے کا بیان: ہر جسم کے لیے مکان کا ہونا ضروری

ہے پس جسم یا اس مکان میں ٹھہرا ہوا ہو گا یا ٹھہرا ہوا نہ ہو گا۔ اگر ٹھہرا ہوا ہے تو ساکن ہے اور اگر ٹھہرا ہوا نہیں ہے تو متحرک ہے۔ سکون و حرکت کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔ پس ہر جسم یا متحرک ہے یا ساکن۔

حرکت و سکون کے حدوث کا بیان: ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہونے کو حرکت کہتے ہیں۔ پس ہر حرکت سے قبل ایک مکان کا ہونا ضروری ہے جہاں سے جسم منتقل ہو گا۔ چونکہ ہر حرکت مکان سے مسبوق ہے۔ یعنی مکان کا وجود حرکت سے سابق ہے لہذا ہر حرکت حادث ہوئی۔ کیونکہ حادث وہ ہے جس سے پہلے کوئی غیر ہو۔

سکون چونکہ دوسرے حصول کا نام ہے۔ لہذا ہر سکون حصول اول سے مسبوق ہو گا۔ اور حصول اول سکون سے سابق ہو گا لہذا ہر سکون مسبوق بالغیر ہونے کی وجہ سے حادث ہے۔

جو شے حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے۔ جو شے حوادث سے خالی نہ ہو اس کا حادث ہونا اس لیے ضروری ہے کہ اگر حادث نہ ہو گی تو قدیم ہو گی۔ کیونکہ حادث و قدیم کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔ قدیم ہونے کی صورت میں ہم دریافت کریں گے کہ اس شے کے قدیم ہونے میں ان حوادث میں سے کوئی اس شے کا شریک ہے یا نہیں۔ اگر شریک نہیں ہے تو شے کی ذات حوادث سے خالی ہوئی جو کہ محال ہے اور اگر کوئی حادث قدیم ہونے میں شے کا شریک ہے۔ تو حادث حادث نہ رہا بلکہ قدیم ہو گیا اور یہ بھی محال ہے پس ثابت ہوا کہ جو شے حوادث سے خالی نہ ہو حادث ہے۔

ہمارے اس بیان سے ثابت ہوا کہ تمام اجسام حوادث یعنی حرکت و سکون سے خالی نہ ہونے کی وجہ سے حادث ہیں۔ اسی بیان سے اعراض کا حادث ہونا بھی ثابت ہے کیونکہ عرض اپنے وجود میں محل یعنی جسم کا محتاج ہے اور جسم حادث ہے جو شے حادث کی محتاج ہے۔

دو بدرجہ اولیٰ حادث ہے۔ پس پہلا دعویٰ یعنی عالم کا حادث ہونا ثابت ہوگیا۔

دوسرا دعویٰ یعنی حدوث عالم کی صورت میں موثر کا مختار ہونا: عالم کے حادث ہونے کی صورت میں موثر عالم کا فاعل مختار ہونا ضروری ہے۔ اس لیے کہ اگر فاعل مختار نہ ہوگا تو فاعل موجب ہوگا۔ اور فاعل موجب کا اثر ذات فاعل سے جدا نہیں ہوتا۔ پس اس صورت میں لازم آئے گا کہ یا عالم قدیم ہوجائے اور یا موثر عالم حادث ہوجائے۔ کیونکہ موثر کے قدیم ہونے کے لحاظ سے اثر یعنی عالم کا قدیم ہونا لازم آتا ہے۔ اور اثر یعنی عالم کے حادث ہونے کے اعتبار سے موثر کا حدوث لازم آتا ہے۔ اور یہ دونوں باطل ہیں۔ نہ موثر عالم حادث ہوسکتا ہے اور نہ عالم قدیم ہوسکتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ موثر عالم فاعل مختار ہے۔

تشریح

اس بحث کی پوری تشریح ترجمہ میں آچکی ہے۔ اس لیے مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے صرف الفاظ کی تشریح کی جاتی ہے۔

معنی قدرت: باری تعالیٰ کی قدرت کے معنی ہیں تَرْجِيْحُ أَحَدِ جَانِبَيِ الْمُمْكِنِ ممکن کی دونوں طرفوں یعنی وجود و عدم میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا۔ باری تعالیٰ کی قدرت کا تعلق ممکنات سے ہے۔ محالات میں مقدور (موجود) ہونے کی صلاحیت نہیں ہے پس محالات کے متعلق باری تعالیٰ کی قدرت کا سوال مثلاً یہ سوال کرنا کہ اللہ اپنے مثل کے پیدا کرنے پر قادر ہے یا نہیں۔ لغو و بے معنی ہے۔ اللہ تعالےٰ کا مثل محال ہے اور محال سے قدرت کا تعلق نہیں ہے۔

اقسام قدیم و حادث

قدیم کی دو قسمیں ہیں (۱) قدیم ذاتی (۲) قدیم زمانی۔ نیز اسی طرح حادث کی دو قسمیں ہیں

(۱) حادث ذاتی (۲) حادث زمانی

قدیم ذاتی۔ وہ ہے جو مسبوق بالغیر نہ ہو یعنی کوئی غیر اس سے قبل نہ ہو اور وہ سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں ہے۔

قدیم زمانی۔ وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو یعنی اس سے قبل عدم نہ ہو۔ قدیم زمانی اللہ کے علاوہ اور ہستیاں بھی ہیں۔ جن ہستیوں کا وجود زمانہ کے وجود سے پہلے ہے وہ سب قدیم زمانی ہیں۔

حادث ذاتی۔ وہ ہے کہ جو مسبوق بالغیر ہو۔ اللہ کے علاوہ تمام موجودات حادث ذاتی ہیں۔

حادث زمانی۔ وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو زمانہ اس کے وجود سے پہلے موجود ہو پس تمام وہ موجودات جو زمانہ میں پیدا ہوئے۔ حادث زمانی ہیں۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم و جناب سیدہ رضی اللہ تعالےٰ عنہا و ائمہ طاہرین علیہم الصلوٰۃ والسلام حادث ذاتی ہیں اور قدیم زمانی ہیں۔ یہ حضرات اللہ تعالیٰ کے پیدا کیے ہوئے ہیں۔ اس لیے حادث ذاتی ہیں۔ اور چونکہ ان کا وجود زمانہ کے وجود سے قبل ہے اس لیے قدیم زمانی ہیں۔ چنانچہ عربی شاعر جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے متعلق کہتا ہے۔ شعر

تقدیر بیک ناقہ نشانید دو محمل

سلمائے حدوث تو و لیلائے قدم را

یعنی تقدیر نے آپ کے حدوث کی سلمٰی اور آپ کے قدم کی لیلیٰ کی دو محملوں کو ایک ہی

ناقہ پر رکھا۔ یعنی آپ حادث ذاتی بھی ہیں اور قدیم زمانی بھی شاعر نے ناقہ کی مناسبت
سے محمل وسلمیٰ ولیلیٰ کے الفاظ کو استعمال کیا ہے۔

عرفی نے اس شعر میں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حادث ذاتی وقدیم
زمانی ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور چہاردہ معصومین علیہم السلام ایک ہی نور سے پیدا
ہوئے ہیں۔ جیسا کہ احادیث سے ثابت ہے۔ پس چہاردہ معصومین علیہم السلام حادث
ذاتی وقدیم زمانی ہیں۔

عمومِ قدرت

قال العلامہؒ: اللہ تعالیٰ کی قدرت کا تعلق تمام مقدورات (ممکنات) سے ہے اس لیے کہ ممکنات میں مؤثر کی طرف احتیاج کا سبب امکان ہے۔ جو تمام ممکنات میں مشترک ہے اور مؤثر یعنی باری تعالیٰ کی نسبت تمام ممکنات کی طرف یکساں ہے۔ پس اللہ تعالیٰ کی قدرت عام ہوئی جس کا تعلق ہر ممکن سے ہے۔

قال الشارحؒ: مصنف علیہ الرحمہ باری تعالیٰ کی قدرت فی الجملہ کے اثبات کے بعد یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ جل شانہ کی قدرت کا تعلق ہر ممکن سے ہے۔ کوئی ممکن ایسا نہیں ہے جس سے قدرت باری تعالیٰ کا تعلق نہ ہو۔

خداوند عالم کی عموم قدرت کے متعلق حسب ذیل اختلاف ہے

حکماء اس امر کے قائل ہیں کہ خداوند عالم چونکہ من جمیع الجہات واحد ہے۔ لہٰذا اس سے بلا واسطہ ایک ہی شے صادر ہو سکتی ہے۔ ورنہ من جمیع الجہات واحد نہ رہے گا۔

فرقہ ثنویہ قائل ہے کہ خداوند عالم شر پر قادر نہیں ہے۔

نظام قائل ہے کہ خداوند عالم قبیح پر قادر نہیں ہے۔

بلخی کا خیال ہے کہ خداوند عالم کی قدرت کا تعلق ہمارے جیسے مقدورات سے نہیں ہے۔

جبائیاں کہتے ہیں کہ خداوند عالم کی قدرت کا تعلق ہمارے عین مقدور سے نہیں ہے۔

اور حق ان تمام مذاہب کے خلاف ہے۔ یعنی یہ تمام مذاہب باطل ہیں۔ ان مذاہب کے بطلان کی دلیل یہ ہے کہ تعلق قدرت سے ذکر کوئی مانع جانب مقدور میں ہے اور نہ جانب قادر میں لہٰذا اس کی

قدرت عام ہے۔

قادر کی بہ نسبت مانع اس وجہ سے موجود نہیں ہے کہ قدرت صفت عین ذات ہے اور ذات باری تعالیٰ کی نسبت تمام ممکنات کی طرف یکساں ہے۔ لہٰذا قدرت کی نسبت بھی تمام ممکنات (مقدورات) کی طرف یکساں ہے۔

جانب مقدور میں کوئی مانع اس وجہ سے موجود نہیں ہے کہ مقدور (ممکن) میں موثر کی طرف احتیاج کا سبب امکان ہے۔ اور امکان تمام مقدورات (ممکنات) میں مشترک ہے لہٰذا احتیاج بھی تمام مقدورات (ممکنات) میں مشترک ہے۔ پس تمام ممکنات موثر کی احتیاج میں مساوی ہیں پس جب تعلق قدرت سے کوئی مانع نہ جانب قادر میں پایا جاتا ہے اور نہ جانب مقدور میں تو اس کی قدرت عام ہوئی اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

یہ امر بھی جاننا ضروری ہے کہ قدرت کو وقوع فعل مستلزم نہیں ہے۔ یعنی یہ ضروری نہیں ہے کہ جن امور پر باری تعالیٰ قادر ہے وہ ان کا فاعل بھی ہے۔ بلکہ جس فعل کو کرنا چاہتا ہے اس کو کرتا ہے اور جس فعل کو ترک کرنا چاہتا ہے۔ اس کو ترک کرتا ہے۔

فرقہ اشاعرہ عموم قدرت باری تعالیٰ کا قائل ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس امر کا بھی قائل ہے کہ جن افعال پر اللہ قادر ہے وہ افعال اس سے واقع بھی ہوتے ہیں۔ فرقہ اشاعرہ کے نزدیک اللہ جل شانہ فاعل خیر بھی ہے اور فاعل شر بھی جس کا بیان عدل باری تعالیٰ کے مباحث میں آئے گا۔

تشریح

حکماء کے قول کا بطلان: حکماء کا مسلک قدرت باری تعالیٰ کے متعلق یہ ہے کہ اللہ

من جمیع الجہات واحد ہے۔ اور واحد سے بلا واسطہ ایک ہی شے صادر ہو سکتی ہے۔ اگر واحد سے ایک سے زائد کا صدور فرض کیا جائے گا تو واحد واحد نہ رہے گا۔ کیونکہ اس صورت میں واحد میں دو مختلف حیثیتیں پائی جائیں گی کیونکہ ایک کی مصدریت دوسرے کی مصدریت کی مغائر ہو گی لہذا واحد واحد نہ رہے گا۔ پس واجب تعالٰی سے صرف عقل اول کا صدور ہوا ہے اور عقل اول نے عقل ثانی فلک اول کو پیدا کیا۔ اسی طریقہ سے عقل عاشر دسویں عقل تک سلسلہ کو پہنچاتے ہیں اور عقل عاشر کو مؤثر عالم قرار دیتے ہیں۔

یہ مذہب اس لیے باطل ہے کہ باری تعالٰی سے جو ایک شے یعنی عقل اول صادر ہوئی ہے وہ من جمیع الجہات واحد ہے یا من جمیع الجہات واحد نہیں ہے۔ اگر من جمیع الجہات واحد ہے تو پھر اس سے بھی بلا واسطہ ایک ہی شے صادر ہو سکے گی۔ پس عقل ثانی و فلک اول کا صدور اس سے محال ہو گا و علی ہذا عقل ثانی سے بھی ایک ہی شے صادر ہو سکے گی۔ اور اگر عقل اول من جمیع الجہات واحد نہیں ہے تو من جمیع الجہات واحد سے اس کا صدور ممکن نہ ہو گا۔ ورنہ واحد واحد نہ رہے گا۔ اگر یہ کہا جائے گا کہ معلول اول میں مختلف حیثیتیں فرض کر لی گئی ہیں۔ جن کی وجہ سے وہ عقل ثانی و فلک اول کا فاعل قرار پایا۔ تو پھر یہ مختلف حیثیتیں واجب تعالٰی ہی میں کیوں نہ فرض کر لی جائیں۔ مختلف حیثیات اعتباریہ وحدت کے منافی نہیں ہیں بلکہ حیثیات واقعیہ وحدت کے مغائر ہیں۔

فرقہ اشاعرہ کے مذہب کا بطلان: فرقہ اشاعرہ کا خیال ہے کہ جب خیر و شر مقدور باری تعالٰی ہیں تو باری تعالٰی خیر و شر کا فاعل بھی ہوا اس لیے کہ جب وہ شر پر قادر ہے تو اس سے فعل شر کا وقوع بھی ماننا پڑے گا۔

اشاعرہ کے اس مسلک کا جواب یہ ہے کہ کسی فعل پر قادر ہونے کے لیے یہ لازم نہیں ہے کہ وہ فعل فاعل سے وقوع پذیر بھی ہو۔ قدرت کا مفہوم یہ ہے کہ اگر وہ چاہے تو فعل کو انجام دے اور

ہے۔ مثلاً ہر عاقل برہنہ ہو کر بازار میں جانے پر قادر ہے مگر جاتا نہیں ہر پابند شرع ترک واجبات و فعل محرمات پر قادر ہوتا ہے مگر نہیں کرتا۔ پس معلوم ہوا کہ فعل پر قدرت کے لیے یہ لازم نہیں ہے کہ وہ فعل صادر بھی ہو۔

Presented by www.ziaraat.com

باری تعالیٰ عالم ہے

قال العلامہؒ: دوسری صفت یہ ہے کہ باری تعالیٰ عالم ہے۔ اس لیے کہ باری تعالےٰ افعال محکمہ ومتقنہ کا فاعل ہے اور جو بھی افعال محکمہ ومتقنہ کا فاعل ہے۔ وہ عالم ہے۔ پس باری تعالیٰ عالم ہے۔ اس قیاس کے دونوں مقدمے بدیہی ہیں۔ کسی اور استدلال کی ضرورت نہیں ہے۔

قال الشارحؒ: مجملہ صفات ثبوتیہ باری تعالےٰ اس کا عالم ہونا ہے اور باری تعالیٰ کے علم رکھنے کے معنی یہ ہیں کہ تمام اشیاء اس کے لیے ظاہر ہیں اور اس کے سامنے حاضر ہیں اور کوئی شے اس سے غائب نہیں ہے۔

فعل محکم و متقن وہ ہے کہ جو امور عجیبہ وغریبہ اور خواص کثیرہ پر مشتمل ہو

باری تعالیٰ کے عالم ہونے پر دو دلیلیں ہیں

پہلی دلیل: باری تعالیٰ فاعل قادر مختار ہے۔ اور ہر فاعل قادر مختار عالم ہے پس باری تعالیٰ عالم ہے ——— باری تعالیٰ کے فاعل قادر مختار ہونے کا ثبوت قدرت کے بیان میں گذر چکا۔ رہا یہ امر کہ ہر فاعل قادر مختار کا عالم ہونا ضروری ہے۔ اس لیے کہ فاعل قادر مختار کا فعل قصد و ارادہ کے ماتحت ہوتا ہے اور کسی فعل کا قصد و ارادہ بغیر اس فعل کے علم کے محال ہے۔

دوسری دلیل۔ باری تعالیٰ افعال محکمہ ومتقنہ کا فاعل ہے اور جو افعال محکمہ ومتقنہ کا فاعل ہو وہ عالم ہے پس باری تعالیٰ عالم ہے ——— باری تعالیٰ کا افعال محکمہ ومتقنہ کا فاعل

ہونا اس شخص پر واضح ہے جو مخلوقات باری تعالیٰ میں غور و فکر کرے۔ اجرام سماویہ کا امور عجیبہ و خواص کثیرہ پر مشتمل ہونا ان اجرام کی حرکات اور حرکات پر فصول اربعہ (جاڑا۔ گرمی۔ برسات بہار) کے مرتب ہونے اور ان حرکات کی وضع و کیفیت سے ظاہر ہے۔ اجرام سماویہ کی حرکات کا بیان علم ہیئت میں مذکور ہے۔

اجسام ارضیہ کا امور غریبہ و عجائب کثیرہ پر مشتمل ہونا مرکبات ثلاثہ (نباتات، حیوانات، انسان) میں ودیعت کردہ حکمت اور ان امور غریبہ سے جو مرکبات ثلاثہ میں موجود ہیں ظاہر ہے۔ اگر تمام مرکبات سے قطع نظر کر لی جائے اور صرف اس حکمت پر غور و فکر کی جائے جو انسان کی پیدائش میں ودیعت کر دی گئی ہے اور جسم انسانی کے خلق حواس کی ترتیب اور اس ترتیب پر جو منافع مترتب ہوتے ہیں ان پر غور و فکر کی جائے تو ہمارے مقصد کے ثبوت کے لیے کافی و وافی ہے۔ جیسا کہ خداوند عالم نے قرآن مجید میں اپنے اس قول سے اشارہ فرمایا ہے

اَوَلَمْ یَتَفَکَّرُوْا فِیْٓ اَنْفُسِھِمْ	یہ لوگ اپنے نفسوں میں غور و فکر نہیں
مَا خَلَقَ اللّٰہُ السَّمٰوٰتِ	کرتے اللہ نے اجرام سماویہ و ارضیہ کو
وَالْاَرْضَ اِلَّا بِالْحَقِّ	باطل نہیں بلکہ حق پیدا کیا ہے۔

پس جو امور عجیبہ خلقت انسان میں ودیعت فرمائے گئے ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ جسم انسانی کا ہر عضو چار قوتوں پر مشتمل ہے (۱) قوت جاذبہ (جذب کرنے والی قوت) (۲) قوت ماسکہ (روکنے والی قوت) (۳) قوت ہاضمہ (ہضم کرنے والی قوت) (۴) قوت دافعہ (دفع کرنے والی قوت)

حکمت قوت جاذبہ: جسم انسانی ہمیشہ تحلیل ہوتا رہتا ہے۔ اگر تحلیل شدہ اجزاء کا عوض جسم میں نہ پہنچے۔ تو جسم فنا ہو جائے۔ تحلیل شدہ اجزاء کا عوض پہنچنے کے لیے جسم میں

ایک ایسی قوت کی ضرورت ہے کہ جو غذا کو جذب کر سکے۔

قوت ماسکہ: جسم انسانی چکنا ہوتا ہے۔ اور غذا بھی چکنی ہوتی ہے۔ اگر جسم میں قوت ماسکہ نہ ہو۔ تو غذا ایک مقام پر رک نہیں سکتی۔ پس جس وقت تک قوت ہاضمہ اپنا کام کرے اس وقت تک جسم میں غذا کو روکنے کے لیے ایک قوت کی احتیاج ہے۔ اسی قوت کو قوتِ ماسکہ کہا جاتا ہے۔

قوت ہاضمہ: جسم انسانی میں جو غذا پہنچتی ہے۔ اس میں جزوِ جسم ہونے کی صلاحیت نہیں ہے جب تک یہ غذا قوام و رنگ وغیرہ میں اجزائے جسم کے مشابہ نہ ہو جائے اس وقت تک یہ غذا جزوِ جسم نہیں بن سکتی۔ پس جسم میں ایسی قوت کی ضرورت ہے کہ جو غذا میں جزوِ جسم ہونے کی صلاحیت پیدا کر دے اس قوت کا نام قوت ہاضمہ ہے۔

قوت دافعہ: جسم سے فضلات کو دفع کرتی ہے۔ اگر فضلات جسم میں باقی رہ جائیں تو جسم میں تعفن پیدا ہو کر جسم خراب ہو جائے۔ قوت دافعہ کا یہ عمل بھی ہے کہ قوت ہاضمہ جب اپنے عمل سے فارغ ہو جاتی ہے تو یہ قوت غذا کو ایک جزو سے دوسرے جزو کی طرف دفع کرتی ہے اس وجہ سے بھی اس قوت کو دافعہ کہا جاتا ہے۔

رہا یہ امر کہ جو محکم و متقن افعال کا فاعل ہو اس کا عالم ہونا ضروری ہے۔ پس یہ امر اس کے لیے واضح و روشن ہے کہ جو امور میں غور و فکر کرے۔ کیونکہ جاہل سے ایسے افعال کا سرزد ہونا محال ہے۔

قال العلامۃ : اللہ تعالیٰ ہر معلوم کا عالم ہے کوئی معلوم اس کے علم سے غائب نہیں ہے۔ کیونکہ تمام معلومات کی نسبت اللہ کی طرف اس کے حی ہونے کی وجہ سے یکساں ہے۔ اس لیے کہ ہر حی کے لیے صحیح ہے کہ ہر معلوم کو جانے اور جو صفت اللہ کے لیے صحیح ہوتی ہے وہ اس کے لیے واجب ہوتی ہے ورنہ اس کے حصول میں غیر کا محتاج ہو جائیگا اور باری تعالیٰ کے لیے احتیاج محال ہے۔

قال الشارح: باری تعالیٰ ہر اس شئے کا عالم ہے جس میں معلوم ہونے کی صلاحیت ہے خواہ وہ شئے واجب ہو یا ممکن، قدیم ہو یا حادث۔ باری تعالیٰ کے عموم علم کے متعلق حکماء کو اختلاف ہے حکماء کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کو جزئیات کا علم جزئیات ہونے کی حیثیت سے نہیں ہے کیونکہ جزئیات میں تغیر ہوتا رہتا ہے جس سے اللہ کے علم ذاتی میں تغیر لازم آئے گا حکماء کا یہ مسلک غلط ہے کیونکہ جزئیات کے تغیر سے علم ذاتی میں کوئی تغیر نہیں ہو سکتا، بلکہ عالم و معلوم کے درمیانی نسبت میں تغیر ہوتا ہے نسبت کا تغیر علم ذاتی کے تغیر کو مستلزم نہیں ہے۔

عموم علم باری تعالیٰ پر دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے لیے یہ امر صحیح ہے کہ اس کو ہر معلوم کا علم ہو اور جس صفت سے باری تعالیٰ کا متصف ہونا صحیح ہو تو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ یہ اتصاف متصف ہونا واجب ہے باری تعالیٰ کے علم کا ہر شئے سے متعلق ہونا اس لیے صحیح ہے کہ باری تعالیٰ حی ہے اور ہر حی کے لیے صحیح ہے کہ اس کو علم ہو اور اللہ کے علم کی صحت کی نسبت تمام معلومات کی طرف یکساں ہے پس ثابت ہوا کہ باری تعالیٰ کا تمام معلومات کو جاننا صحیح ہے اور جو صفت اللہ کے لیے صحیح ہو وہ اس کے لیے واجب ہوتی ہے اس لیے کہ باری تعالیٰ کے صفات عین ذات ہیں اور صفت عین ذات سے متصف ہونے کی صحت کے معنی یہ ہیں کہ یہ اتصاف واجب ہے۔ اگر اتصاف واجب نہ ہوگا تو لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ صفت علم سے متصف ہونے میں غیر کا محتاج ہو۔ اور یہ محال ہے ورنہ باری تعالیٰ واجب نہ رہے گا۔ بلکہ ممکن ہو جائے گا کیونکہ ہر محتاج ممکن ہے۔

باری تعالیٰ حی ہے

قال العلامۃ: تیسری صفت باری تعالیٰ حی ہے اس لیے کہ وہ عالم و قادر ہے اور ہر عالم و قادر حی ہے۔

قال الشارح: باری تعالیٰ کے صفات ثبوتیہ میں سے ایک صفت یہ ہے کہ باری تعالیٰ حی ہے۔ حکماء اور ابوالحسن بصری کے نزدیک اللہ کی حیات کے معنی یہ ہیں کہ اس کا علم و قدرت سے متصف ہونا صحیح ہے۔ فرقۂ اشاعرہ کے نزدیک باری تعالیٰ کی صفت حیات باری تعالیٰ کی ذات پر زائد ہے اور علم و قدرت کے متصف ہونے کے مغائر ہے۔ یعنی فرقۂ اشاعرہ کے نزدیک باری تعالیٰ کا حی ہونا عالم و قادر ہونے کے علاوہ ایک صفت ہے جو زاید بر ذات ہے۔

حکماء اور ابوالحسن بصری کا مذہب حق ہے کیونکہ اصل عدم زائد ہے یعنی علم و قدرت سے متصف ہونا باری تعالیٰ کی صفت ہے پس حیات کا مفہوم اس صفت کے علاوہ اس وقت تک تسلیم نہیں کیا جا سکتا جب تک وہ مفہوم ثابت نہ ہو جائے۔ جو ثابت نہیں ہے پس معلوم ہوا علم و قدرت سے صحت اتصاف ہی کا نام حیات ہے کوئی زائد صفت نہیں ہے:

باری تعالیٰ مُرید و کارہ ہے

قال العلامۃؒ: باری تعالیٰ کی چوتھی صفت مرید و کارہ ارادہ کرنے والا کراہت کرنے والا ہونا ہے کیونکہ اشیاء کو پیدا کرتے ہیں تقدم و تاخر کے لیے کسی مُخصّص کا ہونا ضروری ہے اور یہ مُخصّص اللہ تعالیٰ کا ارادہ ہے رجب کسی شے کو پیدا کرنے کا ارادہ کیا۔ اسی وقت اس کو پیدا کیا، نیز اللہ تعالیٰ نے بعض افعال کے بجالانے کا حکم فرمایا ہے۔ اور بعض افعال سے نہی فرمائی ہے۔ اور امر و نہی ارادہ و کراہت کو مستلزم ہیں۔

قال الشارحؒ: تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ باری تعالیٰ صفت ارادہ سے متصف ہے۔ البتہ ارادہ کے معنی کے متعلق مسلمانوں میں اختلاف ہے۔ ابوالحسین بصری کے نزدیک ارادۂ باری تعالیٰ سے مراد مصلحت فعل کا علم ہے۔ جو ایجادِ فعل کی طرف داعی ہوتا ہے بخاری کے نزدیک ارادۂ اللہ تعالیٰ کے معنی یہ ہیں کہ باری تعالیٰ مغلوب و مجبور نہیں ہے۔ اس معنیٰ کے لحاظ سے ارادہ صفاتِ سلبیہ میں داخل ہو جائے گا۔ شاید اس قول کے قائل نے شے کے مقام پر لازم شے کو مراد لے لیا ہے مرید کے لیے لازم ہے کہ مغلوب و مجبور نہ ہو۔ بلخی کا مذہب ارادۂ باری تعالیٰ کے متعلق یہ ہے کہ اللہ کے افعال میں ارادہ سے مراد ان افعال کا علم اور غیر خدا کے افعال میں ان افعال کو بجالانے کا امر فرماتا ہے۔ بلخی کی مراد علم سے اگر علم مطلق ہے تو علم مطلق کو ارادہ نہیں کہا جا سکتا۔ جس کا بیان عنقریب آئے گا اور اگر علم سے مراد علم بالمصلحت ہے د مصلحت فعل کا جاننا، تو یہ کوئی جدید مسلک نہ ہوا بلکہ یہ وہی مسلک ہے جس کا قائل ابوالحسین بصری ہے۔ اور افعال کو بجالانے کا امر فرمانا ارادہ نہیں ہے بلکہ ارادہ

کو مستلزم ہے ——— فرقۂ اشاعرہ و کرامیہ و معتزلہ کی ایک جماعت کے نزدیک ارادۂ باری تعالیٰ ایک زائد بذات صفت ہے جو مخصص فعل ہے اور صفت علم و قدرت کی مغائر ہے۔ پھر ان تینوں فرقوں میں اختلاف ہوا ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک یہ صفت قدیم ہے اور معتزلہ و کرامیہ کے نزدیک صفت حادث ہے۔ کرامیہ کے نزدیک اس صفت کا محل ذات باری تعالیٰ ہے اور معتزلہ کے نزدیک اس صفت کا کوئی محل نہیں ہے (بلکہ بغیر محل قائم ہے) ارادۂ باری تعالیٰ کے صفت زائد ہونے کا بطلان عنقریب آئے گا۔ پس مذہب حق وہی ہے جس کا قائل ابوالحسین بصری ہے۔

باری تعالیٰ کے مرید ہونے پر دو دلیلیں پیش کی گئی ہیں

پہلی دلیل: اشیاء کے پیدا کرنے میں وقت و وجہ کی تخصیص (کسی شے کو کسی وقت اور کسی وجہ پر پیدا کیا اور دوسری شے کو دوسرے وقت اور دوسری وجہ پر پیدا کیا) کے لیے مخصص کی ضرورت ہے اور چونکہ اوقات و احوال کی نسبت بنانے والے اور بننے والے کی طرف یکساں ہے۔ اس لیے اس تخصیص کا سبب قدرت ذاتیہ نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ قدرت ذاتیہ کی نسبت تمام مقدورات کی طرف یکساں ہے۔ پس قدرت ذاتیہ کی وجہ سے اشیاء کے پیدا ہونے میں تقدم و تاخر نہیں ہو سکتا۔ نیز قدرت ذاتیہ کی شان سے ایجاد و تاثیر ہے نہ کہ تخصیص ——— علم مطلق بھی تخصیص کا سبب نہیں قرار پا سکتا۔ کیونکہ علم تعیین معلوم کا تابع ہوتا ہے جیسا معلوم ویسا ہی علم۔ اگر علم مطلق کو تخصیص و تعیین کا سبب قرار دیا جائے گا تو معاملہ برعکس ہو جائے گا یعنی معلوم علم کا تابع ہو جائے گا کیونکہ مختص (تخصیص کیا گیا) مختص (تخصیص کرنے والا) کا تابع ہوتا ہے۔ قدرت و علم کے علاوہ باقی صفات میں مختص ہونے کی صلاحیت نہیں ہے۔ پس ارادہ باری تعالیٰ وہ علم خاص ہے جو ممکن کی تعیین اور اس کے وجوب صدور کا سبب

قرار پاتا ہے   علم خاص سے مراد اس مصلحت کا علم ہے جس پر فعل مشتمل ہوتا ہے۔ پس جس وقت اور جس وجہ پر کسی ممکن کو پیدا کرنے میں مصلحت ہوتی۔ اسی وقت اور اسی وجہ پر اس ممکن کو پیدا کیا۔

دوسری دلیل: باری تعالےٰ نے بعض افعال کو بجالانے کا حکم فرمایا ہے مثلاً اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَ اٰتُوا الزَّکٰوۃَ۔ نماز کو قائم کرو اور زکوٰۃ کو ادا کرو اور بعض افعال سے منع فرمایا ہے مثلاً وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا۔ زنا کے قریب نہ جانا   اور امر و نہی ارادہ و کراہت کو مستلزم ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ باری تعالیٰ مرید و کارہ ہے۔   اس بحث میں دو امر قابلِ ذکر ہیں۔ شارح علیہ الرحمۃ نے امر کی تعبیر فائدہ سے فرمائی ہے۔

پہلا فائدہ: کراہت باری تعالیٰ کا مقصد یہ ہے کہ باری تعالیٰ کو اس مفسدہ کا علم ہے جس پر فعل مشتمل ہے فعل کے مفسدہ پر مشتمل ہونے کا علم باری تعالیٰ کو اس فعل کے وجود میں لانے سے مانع قرار پاتا ہے۔ پس علم بالمفسدہ کا نام کراہت ہے جیسا کہ علم بالمصلحۃ کا نام ارادہ ہے۔

دوسرا فائدہ: ارادۂ باری تعالیٰ علم بالمصلحۃ کے علاوہ کوئی اور صفت نہیں ہے اس لیے کہ اگر علم بالمصلحۃ کے علاوہ ارادہ کوئی اور صفت ہوگی تو یہ صفت یا قدیم ہوگی جیسا کہ اشاعرہ کا مسلک ہے۔ تو تعدد قدماء لازم آئے گا۔ ایک سے زائد قدیم ہو جائیں گے جو باطل ہے۔ اور یا یہ صفت حادث ہوگی۔ اس صورت میں اس حادث کا محل یا ذات باری تعالیٰ ہوگی جیسا کہ فرقہ کرامیہ کا مذہب ہے۔ تو باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا جو باطل ہے جس کا ذکر عنقریب صفات سلبیہ کے بیان میں آئے گا اور یا اس حادث کا کوئی محل نہ ہوگا جیسا کہ فرقہ معتزلہ کا مسلک ہے۔ اس صورت میں دو خرابیاں لازم آئیں گی

پہلی خرابی یہ ہے کہ تسلسل لازم آئے گا۔ کیونکہ ہر حادث کے لیے محدث (پیدا کرنے والا) کی ضرورت ہے۔ پس اس ارادہ کو پیدا کرنے کے لیے دوسرے ارادہ کی ضرورت ہوگی۔ اور وہ دوسرا ارادہ بھی حادث ہوگا اس کو پیدا کرنے کے لیے تیسرے ارادہ کی ضرورت ہوگی اور یہ تیسرا ارادہ بھی حادث ہوگا۔ اس کو پیدا کرنے کے لیے چوتھے ارادہ کی ضرورت ہوگی وعلیٰ ہذا القیاس یہاں تک کہ تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل محال ہے جیسا کہ بیان سابق میں گذر چکا ہے۔

دوسری خرابی یہ ہے کہ کسی صفت کا وجود بغیر محل محال ہے:

تشریح

باری تعالیٰ کے افعال میں تخصیص موجود ہے۔ مثلاً آدم علیہ السلام کو پہلے خلق فرمایا ان کے بعد نوح علیہ السلام کو۔ نوح علیہ السلام کے بعد ابراہیم علیہ السلام کو وعلیٰ ہذا القیاس کسی شے کو کسی وجہ پر خلق فرمایا اور دوسری شے کو کسی اور وجہ پر۔ حالانکہ باری تعالیٰ نے جب آدم علیہ السلام کو خلق فرمایا تھا۔ اس وقت نوح و ابراہیم وغیرہ (علیہم السلام) کو خلق فرمانے کی قدرت تھی۔ نوح و ابراہیم (علیہما السلام) بھی اس وقت پیدا ہو سکتے تھے کہ جب آدم علیہ السلام پیدا ہوئے تھے۔ نہ پیدا کرنے والے کے لیے کوئی مانع تھا اور نہ پیدا ہونے والے کے لیے کوئی مانع تھا۔ اس صورت میں افعال کے لیے کسی مخصص کا ہونا ضروری ہے جس کی وجہ سے بعض اشیاء کا وجود بعض اوقات کے ساتھ مخصوص ہوا اور بعض دیگر اشیاء کا وجود بعض دیگر اوقات کے ساتھ مخصوص ہوا ——— یہ مخصص قدرت نہیں قرار پا سکتی ورنہ لازم آئے گا کہ جب آدم علیہ السلام کو پیدا کیا تھا۔ اس وقت نوح و ابراہیم (علیہما السلام) کے پیدا کرنے پر قدرت نہ تھی۔ اس صورت میں باری تعالیٰ کی قدرت عام نہ رہے گی اور اگر آدم علیہ السلام کو پیدا

کرنے وقت نوح و ابراہیم (علیہما السلام) کو پیدا کرنے پر قدرت تھی تو قدرت مخصص نہ قرار پائی۔ قدرت کی شان محض اختیار کو پیدا کرنا ہے جس میں کسی مخصص کا اعتبار ہی نہیں ہو سکتا۔

باری تعالیٰ کا علم مطلق بھی تخصیص افعال کا سبب نہیں قرار پا سکتا۔ کیونکہ باری تعالیٰ نے ممکنات کو ان تشخصات و تعینات کے ساتھ پیدا کرنے کو مقدر فرمایا ہے۔ علم اس تقدیر کا تابع ہوتا ہے۔ یعنی یہ تقدیر متبوع ہے اور علم اس تقدیر کا تابع ہے۔ اگر علم مطلق مخصص افعال قرار پائے گا تو علم متبوع ہو جائے گا۔ اور تقدیر تابع ہو جائے گی۔ جو باطل ہے۔ کیونکہ علم ہمیشہ تابع معلوم ہوتا ہے۔ باقی صفات مثلاً حی و قدیم و مدرک وغیرہ میں تخصیص افعال کی صلاحیت نہیں ہے باری تعالیٰ حکیم ہے۔ اور حکیم کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں ہوتا۔ کسی شے کے پیدا کرنے میں جب حکمت و مصلحت ہوتی۔ اسی وقت شے کو پیدا کیا۔ پس علم بالمصلحۃ کا نام ارادہ ہوا۔ اسی طریقہ سے جن چیزوں کے پیدا کرنے میں کوئی مفسدہ ہے ان کو پیدا نہیں کرتا۔ مفسدہ رکھنے والی اشیاء کو پیدا نہ کرنے کا سبب یہ ہے کہ باری تعالیٰ اس مفسدہ کا عالم ہے۔ پس علم بالمفسدہ کا نام کراہت ہوا۔

باری تعالیٰ مدرک ہے

قال العلامۃؒ : پانچویں صفت باری تعالیٰ کا مدرک ہونا ہے۔ باری تعالیٰ مدرک (محسوسات کا عالم) ہے کیونکہ وہ حی ہے پس اس کے لیے صحیح ہے کہ محسوسات کا عالم ہو۔ اور قرآن مجید میں باری تعالیٰ کے مدرک ہونے کا ثبوت موجود ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ — آنکھیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں

يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ — اور وہ آنکھوں کا ادراک کرتا ہے۔ اور

اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ — وہ لطیف وخبیر ہے

پس صفت ادراک کا ثبوت باری تعالیٰ کے لیے ضروری ہے کیونکہ جو صفت باری تعالیٰ کے لیے صحیح ہوتی ہے۔ اس صفت سے باری تعالیٰ کا متصف ہونا ضروری ہوتا ہے جس کا بیان گذر چکا۔

قال الشارحؒ : دلائل نقلیہ باری تعالیٰ کے صفت ادراک سے متصف ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ ادراک علم کے علاوہ ایک صفت ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ ہمارے علم وادراک میں ظاہری فرق موجود ہے۔ اس لیے کہ اشیاء محسوسہ کے علم سے ہم میں وہ کیفیت پیدا نہیں ہوتی جو ان کے ادراک سے پیدا ہوتی ہے۔ مثلاً سفیدی وسیاہی و دلکش آواز و خوفناک آواز کے علم سے ہم میں وہ کیفیت پیدا نہیں ہوتی جو کیفیت ان کے ادراک سے پیدا ہوتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ادراک میں حاسۂ ادراک متاثر ہوتا ہے اور علم میں یہ حاسہ ادراک متاثر نہیں ہوتا۔ سننے کی چیزوں میں حاسۂ سمع اور دکھائی دینے والی چیزوں کے ادراک میں حاسۂ بصر وعلیٰ ہذا القیاس دیگر

حواس متاثر ہوتے ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ ہمارے ادراک میں ایک کیفیت ہوتی ہے جو علم میں نہیں ہوتی باری تعالیٰ کے لیے حواس و آلات کا ہونا دلائل عقلیہ سے محال ہے پس باری تعالیٰ کے ادراک کے وہ معنی نہیں ہیں جو معنی ہمارے ادراک کے ہیں۔ باری تعالیٰ کے ادراک کا مفہوم یہ ہے کہ وہ مدرکات یعنی محسوسات کا عالم ہے ——— باری تعالیٰ کے صفت ادراک سے متصف ہونے کی صحت پر وہی دلیل ہے جو اس کے عموم علم کے متعلق پیش کی جا چکی ہے یعنی باری تعالیٰ تمام معلومات کا عالم ہے اور مدرکات بھی معلومات میں داخل ہیں۔ لہٰذا باری تعالیٰ مدرکات کا بھی عالم ہے۔ اور قرآن مجید میں باری تعالیٰ کے لیے صفت ادراک کا ثبوت موجود ہے۔ ارشاد ہوتا ہے

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ	آنکھیں اللہ کا ادراک نہیں کر سکتیں اور
يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ	اللہ آنکھوں کا ادراک کرتا ہے اور اللہ
اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ	لطیف و خبیر ہے۔

پس صفت ادراک کا ثبوت اللہ کے لیے واجب ہوا کیونکہ جو صفت اللہ کے لیے صحیح ہوتی وہ صفت اس کے لیے واجب ہوتی ہے۔ پس اللہ کا ادراک وہ اس کا عالم بالمدرکات ہونا ہے اور یہی ہمارا مقصود ہے۔

باری تعالیٰ قدیم ہے

قال العلامۃ: چھٹی صفت یہ ہے کہ باری تعالیٰ قدیم ازلی و باقی و ابدی ہے کیونکہ باری تعالیٰ واجب الوجود ہے جس کے لیے عدم سابق و عدم لاحق محال ہے۔

قال الشارح: یہ چاروں صفتیں (قدیم ازلی باقی ابدی) باری تعالیٰ کے واجب الوجود ہونے کے لیے لازم ہیں۔ یعنی اگر قدیم ازلی باقی ابدی نہ ہوگا تو واجب الوجود نہ رہے گا،

قدیم و ازلی: وہ ہے کہ جو تمام گزشتہ زمانوں میں موجود ہو زمانے خواہ واقعی ہوں یا فرضی ہوں یعنی زمانۂ ماضی میں اس پر عدم طاری نہ ہونے کے لحاظ سے اس کو قدیم ازلی کہا جاتا ہے۔

باقی ابدی: وہ ہے کہ آئندہ آنے والے تمام زمانوں میں موجود رہے زمانے خواہ واقعی ہوں یا فرضی یعنی آئندہ زمانے میں اس پر عدم طاری نہ ہونے کے اعتبار سے اس کو باقی ابدی کہا جاتا ہے۔

سرمدی: ان سب سے عام ہے یعنی ان چاروں صفتوں پر سرمدی کا اطلاق ہوتا ہے ان چاروں صفات کے ثبوت پر دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا واجب الوجود ہونا ثابت ہو چکا ہے پس باری تعالیٰ کے لیے عدم مطلقاً محال ہے خواہ زمانہ ماضی کے اعتبار سے عدم ہو یا زمانہ مستقبل کے لحاظ سے غرض ہر حیثیت سے باری تعالیٰ کے لیے عدم محال ہے۔

تشریح

حکمائے یونان کے نزدیک فلک الافلاک کی حرکت کی مقدار کو زمانہ کہا جاتا ہے اور جدید سائنس دانوں کے نزدیک سورج کی حرکت کی مقدار کا نام زمانہ ہے پس فلک الافلاک یا سورج کی حرکت کے بعد سے زمانہ کا وجود واقعی ہوگا اور اس حرکت سے قبل زمانہ کا وجود واقعی نہیں ہے البتہ زمانہ کا وجود فرض کیا جا سکتا ہے اسی لیے شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے کہ زمانہ خواہ حقیقۃً موجود ہو جیسا کہ اس حرکت کے بعد یا زمانہ کا وجود فرضی ہو جیسا کہ اس حرکت سے قبل دونوں صورتوں میں واجب الوجود کے لیے عدم محال ہے۔

باری تعالیٰ متکلم ہے

قال العلامہؒ: ساتویں صفت متکلم ہونا ہے۔ باری تعالیٰ کے متکلم ہونے پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے اور کلام سے مراد وہ بامعنی حروف و اصوات ہیں جو سننے میں آسکیں۔ باری تعالیٰ کے متکلم ہونے کا مقصد یہ ہے کہ وہ جس جسم میں چاہتا ہے کلام کو پیدا کر دیتا ہے اور کلام باری تعالیٰ کے متعلق فرقہ اشاعرہ کی تفسیر خلاف عقل ہے۔

قال الشارحؒ: باری تعالیٰ کی ساتویں صفت متکلم ہونا ہے۔ تمام مسلمان اس کے قائل ہیں کہ باری تعالیٰ متکلم ہے۔ کلام باری تعالیٰ کے متعلق چار مقامات پر اختلاف ہے۔

پہلا اختلاف: طریق ثبوت میں ہے یعنی باری تعالیٰ کے لیے صفت تکلم عقلاً ثابت ہے یا اس صفت کا ثبوت بذریعہ نقل (شرع) ہے۔ فرقہ اشاعرہ قائل ہے کہ صفت تکلم عقلی ہے اور فرقہ معتزلہ کہتا ہے کہ اس صفت کا ثبوت نقلاً ہے۔ اور وہ قول باری تعالیٰ

وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا	اللہ نے موسیٰ سے کلام کیا

ہے۔ اور ہمارے نزدیک معتزلہ کا مسلک حق ہے کیونکہ باری تعالیٰ کے متکلم ہونے پر کوئی دلیل عقلی نہیں ملی اور اشاعرہ نے جس دلیل کو بطور عقلی دلیل پیش کیا ہے وہ مکمل نہیں ہے۔ اور انبیاء علیہم السلام بھی بالاتفاق باری تعالیٰ کے متکلم ہونے کے قائل ہیں۔

اس مقام پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ باری تعالیٰ کا متکلم ہونا انبیاء علیہم السلام کے اجماع سے ثابت نہیں کیا جا سکتا ورنہ دور لازم آئے گا۔ اس لیے کہ انبیاء علیہم السلام کی نبوت کا ثبوت قرآن مجید کے کلام خدا ہونے پر موقوف ہے پس اگر قرآن کا کلام خدا ہونا انبیاء علیہم السلام کے اجماع پر

موقوف ہوگا اور دور لازم آئے گا۔ شارح علیہ الرحمہ اس اعتراض کا جواب ارشاد فرماتے ہیں۔

انبیاء علیہم السلام کی نبوت کا ثبوت قرآن پر موقوف نہیں ہے۔ کیونکہ انبیاء علیہم السلام کی نبوت قرآن مجید کے علاوہ دیگر معجزات سے بھی ثابت کی جاسکتی ہے اور قرآن مجید سے بھی معجزہ ہونے کی حیثیت سے انبیاء کی نبوت پر استدلال لایا جاسکتا ہے۔ اور دور لازم نہ آئے گا کیونکہ قرآن مجید کی دو حیثیتیں ہیں۔ ایک حیثیت اس کے معجزہ ہونے کی ہے اور دوسری حیثیت اس کے کلام خدا ہونے کی ہے اور دونوں حیثیتیں آپس میں متغایر ہیں پس انبیاء علیہم السلام کے اجماع سے قرآن کا کلام خدا ہونا اور قرآن مجید کے معجزہ ہونے کی حیثیت سے قرآن سے اثبات نبوت انبیاء کیا جاسکتا ہے جس میں کوئی دور نہیں ہے دور اس وقت ہوتا ہے۔ جب دو چیزیں ایک ہی حیثیت سے ایک دوسرے پر موقوف ہوں — استدلال کی صورت یہ ہوگی۔ قرآن مجید کا کلام خدا ہونا ثبوت نبوت انبیاء پر موقوف ہے۔ اور انبیاء کی نبوت کا ثبوت قرآن مجید کے معجزہ ہونے پر موقوف ہے۔ جس کا نتیجہ نکلا۔ قرآن کا کلام خدا ہونا قرآن کے معجزہ ہونے پر موقوف ہے جس میں کوئی دور نہیں ہے۔

دوسرا **اختلاف**: ماہیت کلام کے متعلق ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک کلام خدا معنی قدیم ہیں۔ جو ذات خدا کے ساتھ قائم ہیں جن کی تعبیر مختلف عبارات سے کی جاتی ہے۔ اور یہ معنی صفت علم و قدرت کے مغائر ہیں اور نہ حروف ہیں نہ اصوات (آوازیں) ہیں نہ امر ہیں نہ نہی ہیں نہ خبر ہیں نہ استخبار۔ اور نہ اسالیب کلام میں سے کوئی اور اسلوب (کلام کے جس قدر معانی یا صفات ہیں ان میں سے کوئی چیز اس معنی میں نہیں پائی جاتی جس کو اشاعرہ کلام کہتے ہیں) ——— اور فرقہ معتزلہ و کرامیہ و امام احمد بن حنبل کو امام ماننے والوں کے نزدیک کلام خدا سے مراد وہی کلام ہے جس کو عام طور پر کلام کہا جاتا ہے۔ یعنی حروف و اصوات کا مجموعہ جو بامعنی ہو۔ اور ہمارے نزدیک

یہی مذہب دو وجہ سے حق ہے۔

پہلی وجہ: معتزلہ کلام کے معنی وہی سمجھتے ہیں جس کو ہم نے بیان کیا یعنی حروف و اصوات کا مجموعہ با معنی۔ اس لیے خاموش شخص و گونگے کو متکلم نہیں کہا جاتا۔

دوسری وجہ: اشاعرہ نے کلام کے جو معنی بیان کیے ہیں ان معنی کا تصور ہی نہیں ہوتا کیونکہ معنی سے مراد مصدر حروف و اصوات (حروف و اصوات کی جائے صدور) لیا جا سکتا تھا اور حروف و معانی کا مصدر یا قدرت ذاتیہ ہو سکتی ہے یا علم ذاتی لیکن اشاعرہ کے نزدیک یہ معنی جس کو اشاعرہ کلام کہتے ہیں۔ قدرت و علم کے مغائر ہیں باری تعالی کے دیگر صفات میں مصدر حروف و اصوات ہونے کی صلاحیت نہیں ہے پس جو شئے تصور ہی میں نہ آئے اس کو دوسرے کے لیے کس طریقے سے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ کسی شے کے ثبوت کے لیے اولاً مثبت لہ (جس کے لیے شے ثابت کی جا رہی ہے) اور مثبت (جس کو ثابت کیا جا رہا ہے) کا تصور ضروری ہے۔ ثبوت و تصدیق کا مرتبہ ان دونوں تصوروں کے بعد ہے۔

تیسرا اختلاف: صفت کلام کے محل کے متعلق ہے۔

اشاعرہ چونکہ کلام کو معنی قدیم سمجھتے ہیں۔ اس لیے ان کے نزدیک اس کلام کا محل ذات باری تعالی ہے۔ اور جو لوگ کلام کو حروف و اصوات کا مجموعہ سمجھتے ہیں۔ ان میں محل کلام کے متعلق باہمی اختلاف ہے۔

حنابلہ اور کرامیہ کے نزدیک ان حروف و اصوات کا محل ذات باری تعالی ہے پس ان دونوں فرقوں کے نزدیک باری تعالی ہماری طرح متکلم ہے اور ——— معتزلہ و امامیہ کے نزدیک باری تعالی کے کلام کا محل ذات باری تعالی نہیں ہے۔ بلکہ اس کلام کا محل غیر خدا ہے۔ جس طریقے سے کلام کو درخت میں پیدا کر دیا تھا جس کو موسیٰ علیہ السلام نے سنا تھا (محل کلام درخت تھا)

باری تعالیٰ کے متکلم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ خالق کلام ہے نہ یہ کہ کلام اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔

باری تعالیٰ کے کلام کو پیدا کرنے پر دلیل یہ ہے کہ کلام کا پیدا کرنا ممکن ہے اور باری تعالےٰ ہر ممکن پر قادر ہے۔ جن لوگوں نے کلام کا محل ذات باری تعالیٰ کو قرار دیا ہے ان کا قول دو وجہ سے قابل تسلیم نہیں ہے۔

پہلی وجہ: اگر متکلم اس کو کہا جائے کہ جس کے ساتھ کلام قائم ہوتا ہے تو اس ہوا کو متکلم ہونا چاہیئے، جو متکلم کا کلام سننے والے کے کانوں تک پہنچاتی ہے۔ اور ہوا کا متکلم ہونا باطل ہے کیونکہ اہل لغت من قام بہ الکلام (جس کے ساتھ کلام قائم ہے) کو متکلم نہیں کہتے بلکہ مَنْ فَعَلَ الْكَلَامَ (موجد کلام) کو متکلم کہتے ہیں اور اسی وجہ سے جن سے متاثر شدہ شخص کے کلام کو جن کی طرف منسوب کیا جاتا ہے کیونکہ موجد کلام جن ہے

دوسری وجہ: کلام یا معنی ہے جس کو ہم باطل کر چکے ہیں اور یا حروف و اصوات کا مجموعہ۔ حروف و اصوات کے مجموعہ کا محل ذات باری تعالیٰ نہیں قرار پا سکتی۔ اس لیے کہ حروف و اصوات کا وجود آلہ صوت پر موقوف ہے۔ صوت کا وجود بغیر وجود آلہ صوت محال ہے پس لازم آئے گا۔ کہ باری تعالیٰ میں حاسہ صوت و آلہ صوت موجود ہو اور یہ محال ہے۔

چوتھا اختلاف: کلام خدا کے قدیم و حادث ہونے کے متعلق ہے

فرقہ اشاعرہ و حنابلہ کے نزدیک کلام خدا قدیم ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک معنی قدیم ہیں اور حنابلہ کے نزدیک حروف و اصوات قدیم ہیں اور فرقہ معتزلہ کے نزدیک کلام خدا حادث ہے اور یہی مذہب چند وجوہ سے ہمارے نزدیک حق ہے۔

پہلی وجہ: اگر کلام خدا قدیم ہوگا تو تعدد قدما۔ لازم آئے گا جو باطل ہے۔ کیونکہ غیر خدا کو

قدیم ماننا بالاجماع کفر ہے اسی وجہ سے نصاریٰ کافر ہو گئے اس لیے کہ نصاریٰ اللہ کے ساتھ روح القدس کو بھی قدیم مانتے ہیں۔

دوسری وجہ: کلام خدا حروف و اصوات کے مجموعہ کا نام ہے اور حروف و اصوات حادث ہیں کیونکہ حروف و اصوات میں لاحق کے وجود سے سابق کا عدم ہو جاتا ہے۔ اور قدیم کے لیے عدم محال ہے۔

تیسری وجہ: اگر کلام خدا قدیم ہو گا۔ تو قرآن مجید کا معاذ اللہ کذب پر مشتمل ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ باری تعالیٰ بطور اخبار ارشاد فرماتا ہے:

اِنَّآ اَرْسَلْنَا نُوْحًا اِلٰى قَوْمِهٖ — یقیناً ہم نے نوحؑ کی قوم کی طرف نوحؑ کو رسول بنا کر بھیجا۔

اس آیت میں باری تعالیٰ نے نوحؑ کو رسول بنا کر بھیجنے کی خبر دی ہے اور خبر وقوع واقعہ کے بعد دی جاتی ہے۔ پس یہ خبر نوحؑ کو رسول بنا کر بھیجنے کے بعد دی جا سکتی ہے۔ اگر کلام خدا یعنی قرآن مجید قدیم ہو گا تو یہ خبر کاذب ہو گی۔ کیونکہ ازل میں نہ قوم نوح کا وجود تھا اور نہ نوحؑ کا چہ جائیکہ نوح علیہ السلام کا رسول ہونا۔

چوتھی وجہ: اگر کلام خدا قدیم ہو گا تو قرآن مجید کا عبث پر مشتمل ہونا لازم آئے گا کیوں کہ قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے کہ

اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ — نماز کو قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو

اگر کلام خدا قدیم ہو گا۔ تو یہ آیت بھی قدیم ہو گی اور ازل میں کوئی مکلف موجود نہ تھا۔ تو حکم عبث ہوا۔

پانچویں وجہ: ارشاد باری تعالیٰ ہے:

مَا يَاْتِيْهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنْ رَّبِّهِمْ مُّحْدَثٍ ۔ جب ان لوگوں کے پاس اللہ کے اس ذکر سے کوئی شے آئی ہے ۔ جو حادث ہے۔

اس آیت میں باری تعالٰے نے ذکر کو حادث فرمایا ہے اور ذکر سے مراد قرآن مجید ہے جیسا کہ دوسرے مقام پہ ارشاد ہوتا ہے:

اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ اِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ ۔ تحقیق کہ ہم نے ذکر کو نازل کیا اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں

دوسری آیت میں ارشاد ہوتا ہے

اِنَّهٗ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ۔ اے رسول (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) قرآن تمہارے اور تمہاری قوم کے لیے ذکر ہے۔

ان دونوں آیتوں سے ثابت ہوا کہ قرآن ذکر ہے اور ذکر کو خدا نے حادث فرمایا ہے پس ثابت ہوا قرآن یعنی کلام خدا حادث ہے

مصنف کا قول و تعبیر الاشاعرہ غیر معقول (کلام خدا کے متعلق فرقہ اشاعرہ کی تعبیر عقل کے خلاف ہے) انہی تفصیلات کی طرف اشارہ ہے جن کا ہم نے اس مقام پر ذکر کیا ہے۔

تشریح

حقیقت قرآن کچھ آیات ہیں جو ان ہستیوں کے سینوں میں ہیں جن کو اللہ کی جانب سے علم عنایت ہوا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالٰی ہے:

بَلْ هُوَ اٰيٰتٌۢ بَيِّنٰتٌ فِيْ صُدُوْرِ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ
بلکہ قرآن مجید کچھ واضح آیات ہیں جو ان لوگوں کے سینوں میں ہیں جن کو علم دیا گیا ہے

آیت کا واضح مفہوم یہ ہے کہ یہ ہستیاں جن کے سینوں میں قرآن مجید ہے۔ قرآن کی وجہ سے عالم نہیں قرار پائیں۔ بلکہ یہ حضرات نزول قرآن سے قبل ہی عالم تھے۔ ان کے علم ہی کی وجہ سے قرآن مجید ان کے سینوں میں آیا۔ حفاظت قرآن کا مطلب ہی یہ ہے کہ تا بقائے تکلیف ہماری طرف سے ایک شخص ایسا ضرور موجود رہے گا جس کا سینہ قرآن مجید کا محل رہے گا۔ ذکر کو نازل فرمانے کے ساتھ ساتھ اہل ذکر کو بھی خلق فرمایا جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے۔

فَسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ
اگر تم جاہل ہو تو اہل ذکر سے دریافت کرو۔

اہل ذکر کے سینے ظرف قرآن ہیں۔ قرآن کا وجود حقیقی اس کے ظرف کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اسی لیے جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے انی تارك فیكم الثقلین كتاب الله وعترتی اهل بیتی ما ان تمسکتم بهما لن تضلوا بعدی وانهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض قیامت تک آنے والے مسلمانوں کی ہدایت کے لیے دو چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں۔ ایک کتاب اللہ دوسرے میری عترت اہل بیت جب تک مسلمان ان دونوں سے متمسک رہیں گے گمراہ نہیں ہوں گے۔ اور قرآن و اہل بیت ایک دوسرے سے اس وقت تک جدا ہو ہی نہیں سکتے جب تک کہ حوض کوثر پر میرے پاس وارد ہوں۔

بین الدفتین جو قرآن ہمارے پاس ہے یہ قرآن کا وجود کتبی ہے کیونکہ کسی چیز پر لکھا ہوا نازل نہیں ہوا۔ قرآن مجید کی نزولی حیثیت کے لحاظ سے اس کی حفاظت کا ذمہ دار خداوند عالم ہے اور خدا ہی اس کی حفاظت کرنے والا ہے۔ کیونکہ اہل ذکر اللہ ہی کے پیدا کیے ہوئے بندے ہیں۔ جن کے ذریعے قرآن مجید محفوظ ہے۔

باری تعالیٰ صادق ہے

قال العلامہؒ: باری تعالیٰ کی آٹھویں صفت یہ ہے کہ وہ صادق ہے اس لیے کہ کذب قبیح ہے اور باری تعالیٰ ہر قبیح سے منزہ ہے اور اس لیے بھی کہ کذب نقص ہے اور نقص باری تعالےٰ کے لیے محال ہے۔

قال الشارحؒ: باری تعالیٰ کی صفات ثبوتیہ میں ایک صفت صادق ہونا ہے ــــ صدق واقعہ کے مطابق خبر دینے کو کہتے ہیں ــــ اور واقعہ کے خلاف خبر دینے کا نام کذب ہے ــــ پس اگر باری تعالیٰ صادق نہ ہو گا تو معاذ اللہ کاذب ہو گا۔ کیونکہ صدق و کذب میں کوئی واسطہ نہیں ہے اور خدا کا کاذب ہونا محال ہے اس لیے کہ کذب قبیح ہے اور اللہ سے فعل قبیح کا صدور محال ہے جس کا ذکر بیان عدل میں آئے گا۔ دیگر کذب ایک نقص ہے اور ذات باری تعالےٰ ہر نقص سے منزہ ہے۔

تشریح

اگر باری تعالیٰ صادق نہ ہو گا تو شرائع و تکالیف سب بیکار ہو جائیں گے۔ کیوں کہ باری تعالیٰ نے اعمال حسنہ کے بجالانے پر ثواب کا وعدہ فرمایا ہے اور اعمال قبیحہ کے ارتکاب پر عقاب سے ڈرایا ہے۔ اگر باری تعالیٰ صادق نہ ہو گا تو اس کے وعدہ و وعید پر وثوق حاصل نہیں ہو سکتا اور جزا و سزا پر عدم وثوق شرائع و تکالیف کے بیکار ہونے کا سبب ہے۔

صفاتِ سلبیہ

باری تعالیٰ مرکب نہیں

قال العلامۃ: تیسری فصل خدا کے صفات سلبیہ کے بیان میں ———

اور وہ سات ہیں۔

پہلی صفت یہ ہے کہ وہ مرکب نہیں ہے ورنہ اپنے اجزاء کا محتاج ہوگا۔ اور محتاج ممکن ہے۔

قال الشارحؒ: مصنف علیہ الرحمہ صفات ثبوتیہ کے بیان سے فارغ ہوئے۔ تو صفات سلبیہ کا بیان شروع کیا۔ صفات ثبوتیہ کو صفات اکرام اور صفات سلبیہ کو صفات جلال کہا جاتا ہے۔ اور تمام صفات کو صفات جلال بھی کہا جا سکتا ہے۔ کیوں کہ اثبات قدرت اس اعتبار سے ہے کہ وہ عاجز نہیں ہے اور اثبات علم اس لحاظ سے ہے کہ جاہل نہیں ہے اور اسی طریقے سے باقی صفات ——— اور واقعہ بھی یہی ہے کہ باری تعالیٰ کے صفات میں سے جو کچھ ہماری سمجھ میں آتا ہے۔ وہ اضافات اور صفات ثبوتیہ کے اضداد کی نفی ہی سمجھ میں آتی ہے۔ اس کی ذات و صفات کی حقیقت تک عقول کی رسائی ممکن نہیں ہے۔ اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا کہ اللہ کی حقیقت کیا ہے ——— مصنف علیہ الرحمہ نے اس مقام پر سات صفات سلبیہ کا ذکر فرمایا ہے۔

پہلی صفت یہ ہے کہ وہ مرکب نہیں ہے۔ اور مرکب وہ ہے جس کا کوئی جزو ہو۔ مرکب کی نقیض بسیط ہے۔

بسیط وہ ہے جس کا جزو نہ ہو۔

ترکیب کبھی خارجی ہوتی ہے۔ مثلاً متکلمین کے نزدیک اجسام کی ترکیب اجزاے لا تتجزی وہ اجزا جن کی تقسیم نہ ہو سکے ان سے ہوتی ہے۔

اور ترکیب کبھی ذہنی ہوتی ہے۔ مثلاً ماہیات کی ترکیب جنس و فصل سے مثلاً انسان کی ترکیب حیوان و ناطق سے ہر مرکب دونوں ترکیبوں کے لحاظ سے اپنے جزو کا محتاج ہوتا ہے اس لیے کہ مرکب کا وجود و تعین بغیر وجود جزو و تعین جزو محال ہے خواہ مرکب خارجی ہو یا مرکب ذہنی ـــــ اور جزو کل کا غیر ہوتا ہے کیونکہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ الجزو لیس بکل (جزو کل نہیں ہے) اگر جزو کل کا مغائر نہ ہوتا تو الجزو لیس بکل کہنا صحیح نہ ہوتا اس لیے کہ سلب الشئ عن نفسہ محال ہے۔ مرکب ماننے کی صورت میں لازم آئیگا کہ باری تعالی غیر یعنی جزو کا محتاج ہو اور ہر محتاج ممکن ہے پس ترکیب کی صورت میں لازم آئے گا کہ واجب الوجود ممکن الوجود ہو جائے اور یہ محال ہے۔

تشریح

باری تعالی کے تمام صفات ثبوتیہ کو صفات سلبیہ کی طرف راجع کیا جا سکتا ہے۔ کیوں کہ صفات ثبوتیہ کی حقیقت کو سمجھنا عقول سے بالاتر ہے جیسا کہ کہا گیا ہے ع

اے برتر از قیاس و خیال و گمان و وہم

ہماری سمجھ میں صفات ثبوتیہ کے اضداد کی نفی آتی ہے۔ ہم نہیں سمجھ سکتے کہ باری تعالے کے علم و قدرت کی حقیقت کیا ہے۔ علم و قدرت کے متعلق ہم صرف اتنا سمجھ سکتے ہیں کہ وہ جاہل و عاجز نہیں ہے۔ وعلی ہذا القیاس دیگر صفات۔ صفات ثبوتیہ پر ایمان لانے کے لیے ان صفات

کا علم فی الجملہ کافی ہے۔

علم کی چار قسمیں ہیں (۱) علم بالکنہ (۲) علم بکنہہ (۳) علم بالوجہ (۴) علم بالوجہہ

علم بالکنہ: کسی شے کو اس کے اجزاء کے واسطے سے جاننا اس شے کا علم بالکنہ ہے مثلاً حیوان اور ناطق کے واسطے سے انسان کا علم۔

علم بالکنہہ: نفس شے کا بغیر توسط اجزاء ذہن میں آنا علم بکنہہ کہلاتا ہے مثلاً بغیر توسط حیوان و ناطق انسان کا ذہن میں آنا۔

علم بالوجہ: کسی شے کو اس کے عارض کے توسط سے جاننا علم بالوجہ کہلاتا ہے مثلاً کاتب کے واسطے سے انسان کا علم۔

علم بوجہہ: کسی شے کی صفت یا اس کے عوارض میں سے کسی عارض کا علم اس شے کا علم بوجہہ ہے۔

باری تعالیٰ کی معرفت صرف بوجہہ ممکن ہے یعنی اس کی صفات کی کچھ معرفت ہو سکتی ہے۔ حقیقت باری تعالیٰ کی معرفت نہ اجزاء کے ذریعہ ممکن ہے۔ کیوں کہ اس کا کوئی جزو نہیں ہے اور نہ حقیقت باری تعالیٰ کا ذہن میں آنا ممکن ہے۔ اسی طریقہ سے کسی صفت کے توسط سے بھی حقیقت باری تعالیٰ کا ذہن میں آنا محال ہے۔ البتہ اس کی صفات کی کچھ معرفت ہو سکتی ہے۔ اسی لیے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ

مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ — جو حق معرفت ہے اس طریقہ پر ہم نے تجھے نہیں پہچانا

اس لیے کہ حق معرفت یہ ہے کہ حقیقت کا علم ہو جائے اور باری تعالیٰ کی حقیقت کا معلوم ہونا محال ہے۔

باری تعالیٰ کی حقیقت کا علم سوائے باری تعالےٰ کے کسی کو نہیں ہے جیسا کہ سید الموحدین جناب امیر المومنین علیہ السلام فرماتے ہیں

يَا مَنْ لَا يَعْلَمُ مَا هُوَ اِلَّا هُوَ — یعنی اے وہ ذات کہ جس کی حقیقت کا علم سوائے اس کے کسی کو نہیں ہے۔

اسی مقام سے آیۂ

قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا — اے رسول ہم سے یہ دعا مانگو کہ ہم تمہارے علم میں اضافہ کرتے رہیں

کا مطلب واضح ہو جاتا ہے کیونکہ کسی شے کی حقیقت اور اس کی صفات کی حقیقت کے علم کے بعد اس شے کی معرفت میں اضافہ ممکن نہیں ہوتا۔ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حقیقت باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ کی حقیقت کا علم نہ تھا اور نہ علم ہو سکتا تھا۔ بلکہ باری تعالیٰ کے صفات کے کمال کا علم تھا۔ اور باری تعالےٰ کے صفات کا کمال لامحدود ہے اور لامحدود کے علم میں اضافہ ممکن ہے۔ پس آیت کا مطلب یہ ہے کہ اپنے صفات کے کمال کی معرفت میں اضافہ فرماتا رہ۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی یہ دعا جناب امیر المومنین علیہ السلام کے قول

سَلُونِي عَمَّا دُونَ الْعَرْشِ قَبْلَ اَنْ تَفْقِدُونِي — عرش سے اس طرف کی جس شے کے متعلق تم دریافت کرنا چاہو مجھ سے دریافت کر لو قبل اس کے کہ میں تم میں نہ رہوں

اور آپ کے قول

لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ لَمَا ازْدَدْتُ — اگر میرے سامنے سے پردے ہٹا

یقیناً   دیئے جائیں تو میرے علم میں اضافہ

نہیں ہو سکتا۔

کے مخالف نہیں ہے۔ کیونکہ جناب امیرالمومنین علیہ السلام کے یہ دونوں قول معرفت مخلوق کے متعلق ہیں نہ کہ معرفت خالق کے متعلق   جس کی دلیل یہ ہے کہ پہلے قول یعنی سلونی میں عما دون العرش موجود ہے جو خالق کے لیے استعمال نہیں ہو سکتا۔ اور دوسرے قول لو کشف الغطاء اس امر پر دلالت کر رہا ہے کہ آپ کے یہ الفاظ معرفت خالق کے متعلق نہیں ہو سکتے کیوں کہ خالق سے کشف الغطاء (حجاب کا ہٹ جانا) ممکن ہی نہیں ہے۔ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم معرفت خالق میں اضافہ کے لیے دعا فرما رہے ہیں۔ اور جناب امیرالمومنین علیہ السلام معرفت مخلوق کے متعلق اپنے کمال علمی کو ظاہر فرما رہے ہیں۔ پس ان دونوں قولوں میں کوئی منافات نہیں ہے۔

ترکیب خارجی و ترکیب ذہنی کا باہمی فرق

ترکیب خارجی میں اجزاء آپس میں متغائر ہوتے ہیں۔ اور اجزاء کل کے بھی متغائر ہوتے ہیں۔ نہ جزو کا جزو پر حمل ہو سکتا ہے اور نہ جزو کا حمل کل پر اور نہ کل کا حمل جزو پر ہو سکتا ہے۔ مثلاً جسم کی ترکیب مادہ و صورت سے۔ پس نہ المادۃ صورۃ (مادہ صورت ہے) کہا جا سکتا ہے اور نہ الصورۃ مادۃ (صورت مادہ ہے) کہا جا سکتا ہے۔ اسی طرح سے الجسم مادۃ (جسم مادہ ہے) یا الجسم صورۃ (جسم صورت ہے) یا المادۃ جسم والصورۃ جسم (مادہ جسم ہے اور صورت جسم ہے) کہنا درست نہیں ہے۔

ترکیب ذہنی میں اجزاء آپس میں متغایر نہیں ہوتے اور نہ اجزاء کل کے متغایر ہوتے ہیں۔

مثلاً انسان کی ترکیب حیوان اور ناطق سے، حیوان اور ناطق انسان کے اجزائے ذھنیہ ہیں اس ترکیب میں الحیوان ناطق (حیوان ناطق ہے) اور الناطق حیوان (ناطق حیوان ہے) اور الحیوان انسان (حیوان انسان ہے) الناطق انسان (ناطق انسان ہے) اور الانسان حیوان والانسان ناطق (انسان حیوان ہے اور انسان ناطق ہے) کہنا درست ہے۔

ترکیب خواہ ذہنی ہو یا خارجی۔ دونوں ترکیبوں میں کل جزو کا غیر ہوتا ہے اگر باری تعالی کو مرکب قرار دیا گیا تو باری تعالی غیر (اجزاء) کا محتاج ہو جائے گا۔ اور ہر محتاج ممکن ہوتا ہے۔ پس ترکیب کی صورت میں واجب الوجود کا ممکن الوجود ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے:

باری تعالیٰ نہ جسم ہے نہ عرض

قال العلامہؒ: باری تعالیٰ کی دوسری صفت سلبیہ یہ ہے کہ نہ وہ جسم ہے نہ عرض نہ جوہر ورنہ مکان کی احتیاج لازم آئے گی۔ اور جسم ہونے کی صورت میں اس کا حوادث (حرکت و سکون) سے خالی ہونا ممتنع ہوگا پس حوادث سے خالی نہ ہونے کی صورت میں لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ خود حادث قرار پائے اور یہ محال ہے۔

قال الشارحؒ: باری تعالیٰ جسم نہیں ــــــــ فرقہ مجسمہ کو اس میں اختلاف ہے

جسم وہ جوہر ہے جس میں طول و عرض و عمق پایا جائے۔

عرض وہ ہے کہ جو جسم میں حلول کیے ہوئے ہو اور بغیر جسم عرض کا وجود نہیں ہوتا۔

باری تعالیٰ کے جسم و عرض نہ ہونے پر دو دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل: اگر باری تعالیٰ جسم یا عرض ہوگا تو واجب الوجود نہ رہے گا بلکہ ممکن الوجود ہو جائے گا۔ اس لیے کہ ہر جسم مکان کا محتاج ہے اور ہر عرض محل کا محتاج ہے۔ اور مکان و محل جسم و عرض کے مغایر ہیں پس جسم و عرض غیر کے محتاج ہیں اور جو غیر کا محتاج ہو وہ ممکن ہے۔ اس لیے اگر باری تعالیٰ جسم یا عرض ہوگا تو ممکن الوجود ہو جائے گا اور یہ محال ہے۔

دوسری دلیل: اگر باری تعالیٰ جسم ہوگا تو حادث ہو جائے گا اور باری تعالیٰ کا حادث ہونا محال ہے۔ کیونکہ وہ قدیم ہے۔ جسمیت کی صورت میں حدوث اس لیے لازم آتا ہے کہ کوئی جسم حوادث (حرکت و سکون) سے خالی نہیں ہے۔ اور جو حوادث سے خالی نہ ہو وہ خود حادث ہے جس کا بیان قدرت کی بحث میں گزر چکا۔ پس اگر باری تعالیٰ جسم ہوگا تو حادث ہو جائے گا

لیکن باری تعالیٰ قدیم ہے۔ حادث ماننے کی صورت میں اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا یعنی باری تعالیٰ قدیم بھی ہوا اور حادث بھی، اور اجتماع نقیضین محال ہے۔

تشریح

شارح علیہ الرحمہ نے باری تعالیٰ پر اطلاق جوہر نہ ہونے پر کوئی دلیل پیش نہیں فرمائی۔

ذات باری تعالیٰ پر دو وجہ سے جوہر کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

پہلی وجہ: اسمائے باری تعالیٰ توقیفیہ ہیں یعنی خدا کے جو اسماء شرع میں وارد ہوئے ہیں فقط وہی اسماء خدا کے لیے استعمال کیے جا سکتے ہیں۔ ہمارے لیے جائز نہیں ہے کہ اس کے لیے کوئی نام تجویز کریں۔ اور شرع میں باری تعالیٰ پر جوہر کا اطلاق نہیں ہوا۔ اس لیے اس کو جوہر نہیں کہا جا سکتا۔

دوسری وجہ: جوہر کی تعریف یہ ہے کہ جوہر وہ ماہیت ہے کہ جب خارج میں پائی جائے تو لا فی موضوع ہو کر پائی جائے (موضوع میں ہو کر نہ پائی جائے) اس تعریف سے واضح ہوتا ہے کہ جوہر کی ماہیت اس کے وجود کے مغایر ہے اور باری تعالیٰ کا وجود عین ذات ہے۔

نوٹ: موضوع اس محل کو کہتے ہیں کہ حال اپنے وجود میں جس کا محتاج ہو اور محل کو حال کی احتیاج نہ ہو۔ مثلاً سفیدی و سیاہی و سرخی کے لیے جسم موضوع ہے۔

باری تعالیٰ نہ کسی محل میں ہے اور نہ کسی جہت میں

قال العلامۃ: باری تعالیٰ کسی محل میں نہیں ہے۔ ورنہ محل کا محتاج قرار پائے گا اور نہ کسی جہت میں ہے ورنہ جہت کی طرف احتیاج لازم آئے گی اور باری تعالیٰ کا محتاج ہونا لازم محال ہے۔

قال الشارح: یہ دونوں وصف سلبی ہیں۔ پہلا وصف یہ کہ باری تعالیٰ کسی محل (مکان) میں نہیں ہے۔ نصاریٰ و بعض صوفیہ کو اس میں اختلاف ہے۔ نصاریٰ کے نزدیک باری تعالیٰ حضرت عیسیٰ علیہ السلام میں حلول کیے ہوئے ہے اور بعض صوفیا قائل ہیں کہ باری تعالیٰ بعض عارفین میں حلول کرتا ہے (اور یہ دونوں باطل ہیں کیونکہ، حلول کے جو معنی سمجھ میں آئے ہیں وہ یہی ہیں کہ ایک موجود دوسرے موجود کا وجود بن تابع ہو۔ اگر نصاریٰ و صوفیا حلول کے یہی معنے مراد لیتے ہیں تو یہ حلول باری تعالیٰ کے لیے محال ہے۔ ورنہ باری تعالیٰ محل کا محتاج ہو جائے گا جو باطل ہے۔ اور اگر ان لوگوں نے حلول کے کوئی اور معنی مراد لیے ہیں تو پہلے اس معنی کا تصور ضروری ہے تاکہ اس کے حق یا باطل ہونے کا فیصلہ کیا جاسکے۔

دوسرا وصف یہ کہ باری تعالیٰ کسی جہت میں نہیں ہے۔

جہت مقصد متحرک اور متعلق اشارہ حسیہ کو کہتے ہیں۔ فرقہ کرامیہ نے قرآن مجید کی آیات کے ظاہری معنی پر عمل کرتے ہوئے یہ گمان کرلیا ہے کہ خداوند عالم معاذ اللہ جہت فوق میں ہے باری تعالیٰ کا کسی جہت میں ہونا باطل ہے۔ اس لیے کہ اگر کسی جہت میں پایا جائے گا تو یا جہت سے مستغنی ہو کر پایا جائے گا یا جہت کی طرف احتیاج ہو گی۔ پہلی صورت میں وہ

جہت میں حلول نہ کرے گا کیونکہ جہت سے مستغنی ہے اور دوسری صورت میں باری تعالیٰ جہت کا محتاج ہو کر ممکن الوجود ہو جائے گا واجب الوجود نہ رہے گا۔ اور یہ محال ہے۔ اور ظاہر آیات کی تاویلات و محامل ہیں جو اپنے اپنے مقام پر مذکور ہیں۔

دلائل عقلیہ اس امر پر قائم ہیں کہ باری تعالیٰ کے لیے جسم و لواحق جسم محال ہیں۔ پس جن آیات کے ظاہری معنی عقل کے خلاف ہیں۔ ان آیات کی تاویل ضروری ہے ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا یا ارتفاع نقیضین یا نقل پر عمل کرنا اور عقل کو چھوڑنا لازم آئے گا۔ اس صورت میں نقل بھی چھوٹ جائے گی پس چوتھا امر ہی باقی رہ گیا ہے۔ یعنی مقتضائے عقل پر عمل کرنا اور نقل میں تاویل کرنا۔

تشریح

قرآن مجید کی بعض آیات کے ظاہری معنی مراد لینے سے لازم آتا ہے کہ باری تعالیٰ کے لیے جسم ہو مثلاً

يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ   اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں کے اوپر ہے

اور بعض آیات کا ظاہری ترجمہ باری تعالیٰ کے لیے جہت کو ثابت کرتا ہے مثلاً اِنَّ اللّٰهَ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى۔ ان آیات کا ظاہری ترجمہ اور حکم عقل میں تعارض ہے۔ یعنی عقل دلالت کرتی ہے کہ باری تعالیٰ جسم و جسمانیات سے منزہ ہے جس مقام پر عقل و نقل میں تعارض ہو وہاں عقلاً چار صورتیں نکل سکتی ہیں (۱) عقل و نقل دونوں پر عمل کیا جائے (۲) دونوں کو ترک کر دیا جائے (۳) نقل پر عمل کیا جائے عقل کو ترک کر دیا جائے (۴) حکم عقل کو تسلیم کیا جائے اور نقل میں تاویل کی جائے۔ پہلی تین صورتیں باطل ہیں —— اس لیے کہ پہلی صورت میں اجتماع نقیضین لازم آتا ہے

(اللہ کے جسم بھی ہو اور جسم نہ بھی ہو) دوسری صورت میں ارتفاع نقیضین لازم آتا ہے (جسم بھی نہ ہو اور غیر جسم بھی نہ ہو) اور اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین محال ہے۔ تیسری صورت میں نقل کو بھی ترک کرنا پڑے گا۔ کیونکہ نقل کے سمجھنے کا ذریعہ ہمارے پاس صرف عقل ہے۔ اور نقل کے مقابلہ میں عقل کو ترک کر دیا گیا تو ہمارے پاس نقل کو سمجھنے کا کوئی ذریعہ نہ رہے گا جس کی وجہ سے قہراً نقل کو بھی ترک کرنا پڑے گا۔ اور ارتفاع نقیضین لازم آجائے گا۔ فقط چوتھی صورت عمل کے لیے باقی رہ جاتی ہے یعنی حکم عقل کو تسلیم کیا جائے اور نقل کے معنی عقل کے مطابق لیے جائیں۔

مذکورہ بالا دونوں آیتوں میں ید کے معنی اور استویٰ کے معنی غلبہ کے ہیں۔

یہی تاویل بعینہٖ ہمیں ان آیات میں کرنا ہو گی جن کے ظاہری ترجمہ سے انبیاء علیہم السلام کی عصمت پر حرف آتا ہے اس لیے کہ عقل اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ انبیاء علیہم السلام کو معصوم ہونا چاہیئے۔ ورنہ احکام خدا یقینی نہ رہیں گے۔ اور بعض آیات کے ظاہری ترجمہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے گناہ سرزد ہوا پس حکم عقل کے مطابق انبیاء کی عصمت کا عقیدہ رکھنا ہو گا اور ان آیات کے معانی عقل کے موافق مراد لیے جائیں گے۔ ان آیات کی تاویل انشاء اللہ مبحث نبوت میں مذکور ہو گی۔

باری تعالیٰ کے لیے لذت و الم نہیں

قال العلامۃ : باری تعالیٰ کے لیے لذت و الم نہیں۔ اس لیے کہ اللہ کے لیے مزاج کا ہونا محال ہے۔

قال الشارح : لذت و الم وجدانی چیزیں ہیں۔ جن کی تعریف نہیں کی جا سکتی بعض حضرات نے لذت و الم کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔

لذت : موافق طبیعت شے کے ادراک کا نام لذت ہے

الم : مخالف طبیعت شے کے ادراک کا نام الم ہے

لذت و الم کبھی حسّی ہوتے ہیں اور کبھی عقلی۔

ادراک اگر حواس خمسہ ظاہرہ کے ذریعہ ہے تو لذت و الم حسّی کہلائیں گے ——

اور اگر ادراک حواس خمسہ ظاہرہ کے ذریعہ نہیں ہے تو لذت خضلیہ و الم عقلی کہلائے گا۔

لذت و الم کے اقسام واضح ہو جانے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ الم خواہ حسّی ہو خواہ عقلی۔ باری تعالیٰ کے لیے محال ہے۔ کیونکہ کوئی شے باری تعالیٰ کے منافی نہیں ہے جس کا ادراک الم کہلاتے۔ لذت حسیہ بھی باری تعالیٰ کے لیے محال ہے۔ کیونکہ لذت حسیہ مزاج کے تابع ہوتی ہے۔ اور مزاج باری تعالیٰ کے لیے محال ہے۔ ورنہ باری تعالیٰ کا جسم ہونا لازم آئے گا۔

مزاج : چند عناصر کے تصادم و فعل و انفعال کے بعد جو کیفیت پیدا ہو۔ اس کا نام مزاج ہے۔ البتہ لذت عقلیہ کو حکماء و صاحب کتاب الیواقیت والجواہر نے باری تعالیٰ کے لیے ثابت کیا ہے جس کی دلیل اس طرح پیش کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ اس کمال سے متصف ہے جو ذات واجب الوجود

کے لائق و سزاوار ہے۔ کیونکہ کسی بھی قسم کا نقص باری تعالیٰ کے لیے محال ہے۔ اور باری تعالیٰ کو اس کمال کا ادراک بھی ہے۔ پس باری تعالیٰ (جو اجل مدرک ہے) کو اپنے کمال (جو اعظم مدرک ہے) کا پورا پورا ادراک ہے۔ اور ادراک موافق ہی کا نام لذت عقلیہ ہے۔ لیکن متکلمین نے لذت مطلقہ کی باری تعالیٰ سے نفی کی ہے۔ مطلقاً نفی یا اس لیے ہے کہ متکلمین رحکمائے اسلام، لذت عقلیہ کے قائل نہیں ہیں۔ اور یا اس لیے کہ اسمائے باری تعالیٰ توقیفیہ ہیں بغیر اجازت شرع کسی کو باری تعالیٰ کے اسماء میں دخل دینا جائز نہیں ہے اگر کسی صفت کا اطلاق باری تعالیٰ پر عقلاً درست بھی ہو، لیکن شرع میں یہ صفت اللہ کے لیے وارد نہ ہوئی ہو تو باری تعالیٰ پر اس صفت کا اطلاق خلاف ادب ہے اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ اس صفت کا اطلاق کسی ایسی وجہ سے جائز نہ ہو جو ہماری سمجھ سے بالاتر ہے۔

باری تعالیٰ اپنے غیر کے ساتھ متحد نہیں

قال العلامۃ: باری تعالیٰ اپنے غیر کے ساتھ متحد نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ باری تعالیٰ کے لیے اتحاد محال ہے۔

قال الشارح: اتحاد کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے (۱) اتحاد حقیقی (۲) اتحاد مجازی

اتحاد مجازی: ایک شے کا کون و فساد کے ذریعہ سے دوسری شے ہو جانا اتحاد مجازی کہلاتا ہے خواہ بغیر کسی شے کے اضافہ کے ہو مثلاً پانی (حرارت کی وجہ سے) ہوا ہو جائے یا کسی اضافہ کے ذریعہ ہو جیسے کہا جاتا ہے کہ تراب (سوکھی مٹی) طین (گیلی مٹی) ہو گئی۔

اتحاد حقیقی: دو چیزوں کا ایک چیز ہو جانا اتحاد حقیقی کہلاتا ہے۔

اتحاد کے معنی واضح ہو جانے کے بعد معلوم ہونا چاہیے کہ اتحاد مجازی باری تعالیٰ کے لیے محال ہے۔ اس لیے کہ باری تعالیٰ کے لیے کون و فساد محال ہے۔

اتحاد حقیقی کے متعلق نصاریٰ قائل ہیں کہ باری تعالیٰ عیسیٰ (علیہ السلام) کے ساتھ متحد ہے اور فرقہ صوفیہ قائل ہے کہ باری تعالیٰ عارفین کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے۔ ان لوگوں نے اگر اتحاد کے معنی کوئی اور چیز بتائے ہیں تو پہلے اس معنی کو معلوم ہونا چاہیے۔ اس کے بعد اس کے حق و باطل ہونے کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔ اور اگر اتحاد سے مراد وہی ہے جس کو ہم نے ذکر کیا ہے یعنی دو چیزوں کا ایک ہو جانا تو یہ اتحاد فی نفسہ محال ہے چہ جائیکہ کسی کے لیے ثابت ہو۔ اس لیے کہ دو چیزوں کے اتحاد کے بعد تین صورتوں میں سے کوئی ایک صورت رہے گی۔

اتحاد کے بعد یا دو چیزیں باقی ہیں یا ایک باقی ہے اور ایک فنا ہو گئی۔ یا یہ کہ دونوں فنا ہو گئیں اور تیسری نئی چیز وجود میں آ گئی۔ ان صورتوں میں اتحاد نہیں ہے کیونکہ پہلی صورت میں جب دونوں موجود ہیں تو ایک چیز کہاں ہوئی اس کا نام اتحاد نہیں ہے۔ اور دوسری صورت ایک شے معدوم ہو گئی تو موجود و معدوم میں کوئی اتحاد نہیں ہوتا۔ اور تیسری صورت میں چونکہ دونوں معدوم ہو گئی ہیں اور تیسری نئی چیز وجود میں آئی ہے۔ لہٰذا اس صورت میں اتحاد نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ اتحاد فی نفسہٖ محال ہے تو باری تعالیٰ کے لیے کس طریقہ سے اس کو ثابت کیا جا سکتا ہے۔

تشریح

معنی کون و فساد: جسم کا ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف دفعۃً واحدۃً منتقل ہو جانا کون و فساد کہلاتا ہے۔ مثلاً پانی ہوا ہو جائے یا ہوا آگ ہو جائے وغیرہ اور اگر یہ انتقال تدریجاً ہے تو اس انتقال کا نام حرکت ہے مثلاً سرد پانی گرم ہو جائے۔

باری تعالیٰ محل حوادث نہیں

قال العلامہؒ: تیسری صفت سلبیہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ محل حوادث نہیں ہے۔ کیوں کہ باری تعالیٰ کا غیر سے متاثر ہونا محال ہے۔ اور باری تعالیٰ کے لیے نقص بھی محال ہے۔

قال الشارحؒ: باری تعالیٰ کی صفات کی دو حیثیتیں ہیں۔ ایک حیثیت نفس صفات کے لحاظ سے ہے مثلاً قدرت ذاتیہ و علم ذاتی وغیرہ۔ دوسری حیثیت ان صفات کا متعلقات سے متصف ہونا مثلاً مقدور کے اعتبار سے قادر اور معلوم کے لحاظ سے عالم اور مخلوق کے اعتبار سے خالق ہونا۔

یہ صفات اگر اپنے متعلقات کے لحاظ سے ہوں گی۔ تو ان کے اعتباریہ و اضافیہ و حادثہ و متغیرہ ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ اور یہ صفات نہ عین ذات ہیں اور نہ صفات کمال۔ پہلی حیثیت کے اعتبار سے فرقہ کرامیہ کے نزدیک یہ صفات حادثہ متجددہ ہیں بایں معنی کہ پہلے عالم نہ تھا پھر عالم ہوا پہلے قادر نہ تھا پھر قادر ہوا وعلیٰ ہذا القیاس دیگر صفات۔

فرقہ کرامیہ کا مذہب باطل ہے اس لیے کہ تغیر و تجدد تعلق اعتباری میں ہوتا ہے نہ کہ صفت ذاتی میں۔ پس اگر فرقہ کرامیہ کی مراد تغیر و تجدد سے تعلق اعتباری کا تغیر و تجدد ہے تو مسلم ہے اور اگر صفت عین ذات کا تغیر و تجدد ہے تو بہ دو وجہ سے باطل ہے۔

پہلی وجہ: اگر صفات باری تعالیٰ حادثہ متجددہ ہوں گی۔ تو باری تعالےٰ کا متغیر اور

غیر سے اثر پذیر ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔ اس لزوم کی دو وجہیں ہیں۔

پہلی وجہ لزوم۔ صفات باری تعالیٰ عین ذات ہیں پس صفات میں تغیر و تجدد ذات باری تعالیٰ کے تغیر و تجدد کو مستلزم ہے۔

دوسری وجہ لزوم۔ صفت کا حدوث مستلزم ہے کہ محل میں اس صفت کے قبول کرنے کی قابلیت پیدا ہو۔ اور محل میں قابلیت کا پیدا ہونا محل کے متاثر ہونے کو مستلزم ہے لیکن ذات باری تعالیٰ کا متغیر و متاثر ہونا محال ہے۔ پس باری تعالیٰ کی صفات حادثہ نہیں ہو سکتیں اور یہی مطلوب ہے۔

دوسری وجہ لبطلان: باری تعالیٰ کے صفات صفات کمال ہیں۔ کیونکہ نقص باری تعالےٰ کے لیے محال ہے اگر صفات باری تعالیٰ حادثہ متجددہ ہوں گی۔ تو ایک وقت میں ذات باری تعالیٰ کا ان صفات سے خالی ہونا لازم آئے گا۔ اور ذات باری تعالیٰ کا کمال سے خالی ہونا نقص ہے جو باری تعالیٰ کے لیے محال ہے۔

تشریح

صفات باری تعالیٰ میں سے دو صفتیں یعنی قدرت و علم عین ذات و حقیقیہ و صفت کمال ہیں۔ باقی صفات یا ان دونوں طرفوں کی طرف راجع ہیں اور یا صفات اضافیہ و اعتبار وغیرہ صفات کمال ہیں مثلاً خلق و رزق و ربوبیت و اماتت و احیاء وغیرہ قدرت ذاتیہ کی طرف بھی راجع ہو سکتی ہیں اور صفات اضافیہ بھی ہو سکتی ہیں۔

قدرت علی الخلق و قدرت علی الرزق و قدرت الربوبیۃ و قدرت علی الاماتۃ و قدرت علی الاحیاء کے لحاظ سے یہ صفات عین ذات و صفات حقیقیہ کہلاتی ہیں اور

مخلوق کے اعتبار سے خالق و مرزوق کے لحاظ سے رازق و مربوب کے اعتبار سے رب۔ زندہ کو مردہ و مردہ کو زندہ کرنے کے اعتبار سے ممیت و محیی۔ یہ صفات نہ عین ذات ہیں اور نہ صفات حقیقیہ ہیں اور نہ صفات کہلانے کی مستحق ہیں۔ کیوں کہ ان صفات میں اعتبارات ملحوظ ہیں۔ پس جب کوئی مخلوق و مرزوق و مربوب و مردہ و زندہ موجود نہ تھا۔ تو باری تعالےٰ کو اس اعتبار سے نہ خالق کہا جا سکتا تھا اور نہ رازق نہ رب نہ ممیت اور نہ محیی۔ البتہ قدرت کے لحاظ سے یہ تمام صفات عین ذات و صفات حقیقیہ ہیں ؂

باری تعالیٰ کے لیے رؤیت بصریہ نہیں

قال العلامہؒ: چوتھی صفت سلبیہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے لیے رویت بصریہ (آنکھوں سے اس کو دیکھنا) محال ہے۔ مرئی کا کسی جہت میں ہونا ضروری ہے کیونکہ مرئی دیکھنے والے کے مقابل ہوگا یا حکم مقابل میں ہوگا پس جسم ہو جائے گا۔ اور جسمیت باری تعالیٰ کے لیے محال ہے۔ عدم رویت پر قول باری تعالیٰ لَن تَرَانِی (اے موسیٰ تم مجھے کبھی نہ دیکھ سکو گے) موجود ہے اور لن کا استعمال ہمیشہ کی نفی میں ہوتا ہے۔

قال الشارحؒ: حکماء اور فرقہ معتزلہ قائل ہیں کہ یہ امر محال ہے کہ باری تعالےٰ کو آنکھوں سے دیکھا جا سکے کیونکہ باری تعالیٰ مجرد عن المادہ ہے۔

فرقہ مجسمہ اور فرقہ کرامیہ رویت باری تعالیٰ کو جائز سمجھتے ہیں۔ لیکن فرقہ اشاعرہ باری تعالےٰ کے مجرد عن المادہ ہونے کا عقیدہ بھی رکھتا ہے اور رویت بصریہ کی صحت کا بھی قائل ہے۔

فرقہ اشاعرہ کے یہ دو متضاد عقیدے عقلاء کی سمجھ میں نہیں آسکتے۔ بعض اشاعرہ نے رویت بصریہ کے معنی میں جدت پیدا کی ہے اور کہا ہے کہ رویت بصریہ کا مقصد یہ نہیں ہے کہ باری تعالیٰ کی صورت حاسہ بصر (آنکھ) میں منطبع ہو گی یا آنکھ سے شعاع بصری شکل باری تعالیٰ پر پڑے گی۔ بصر کے متعلق دو قول ہیں بعض کہتے ہیں کہ مرئی کی صورت دیکھنے والے کی آنکھ میں چھپ جاتی ہے اور بعض کا خیال ہے کہ دیکھنے والے کی آنکھ سے مخروطی شکل پر ایک شعاع نکلتی ہے جو مرئی پر پڑتی ہے) بلکہ رویت بصریہ سے مراد وہ حالت ہے جو علم بالرویۃ (جو علم کسی شے کو دیکھنے سے حاصل ہو) کے بعد ہوتی ہے

اور بعض اشاعرہ نے یہ تاویل کی ہے کہ رویت بصریہ سے مراد یہ ہے کہ باری تعالیٰ اپنے مومنین بندوں کے لیے ماہ شب چہاردھم کے مثل واضح و ظاہر ہو گا۔ اور ہمارے نزدیک حکماء و معتزلہ کا قول حق ہے۔

فرقہ اشاعرہ کا مقصد رویت باری تعالیٰ سے اگر کشف تام ہے تو یہ امر مسلم ہے۔ کیوں کہ آخرت میں تمام نظریات بدیہی ہو جائیں گے۔ کوئی شے نظری نہ رہے گی۔ اور ان کی مراد کشف تام نہیں۔ بلکہ رویت بصریہ ہی مراد ہے۔ جیسا کہ ان کی عبارت سے سمجھ میں آتا ہے۔ تو رویت باری تعالیٰ عقلاً بھی باطل ہے اور شرعاً بھی

استحالہ رویت باری تعالیٰ پر عقلی دلیل : اگر باری تعالیٰ مرئی ہو گا تو کسی جہت میں ہو گا اور جہت میں ہو کر جسم ہو جائے گا اور جسمیت باری تعالیٰ کے لئے محال ہے جس کا بیان گذر چکا۔

مرئی ہونے کی صورت میں باری تعالیٰ کا جہت میں ہونا اس لیے لازم آئے گا کہ ہر مرئی یا دیکھنے والے کے مقابل ہو گا یا حکم مقابل میں ہو گا۔ مثلاً آئینہ میں کسی شخص کی صورت دا آئینہ کی تصویر کو کہا جاتا ہے کہ حکم مقابل میں ہے، اور مرئی کا مقابل یا حکم مقابل میں ہونا ایسا بدیہی امر ہے جس کا انکار ممکن نہیں اور ہر وہ شے جو مقابل یا حکم مقابل میں ہو اس کا جہت میں ہونا بھی بدیہی ہے جس سے انکار نہیں کیا جا سکتا پس ثابت ہوا کہ اگر باری تعالیٰ مرئی ہو گا۔ تو لازم آئے گا کہ جہت میں ہو اور یہ محال ہے۔

بطلان رویت باری تعالیٰ پر دلائل شرعیہ

پہلی دلیل : حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جب اپنی قوم کے چند سفہاء کے سوال رویت کو درگاہ باری تعالیٰ میں پیش کیا۔ تو جواب ملا کہ لَنْ تَرَانِیْ اے موسیٰ تم مجھے کبھی

بھی نہیں دیکھ سکو گے)

لغت عرب میں حرف لن کی وضع ہمیشگی کی نفی کے لیے ہوتی ہے۔ جب باری تعالےٰ کو موسیٰ علیہ السلام جیسا پیغمبر کبھی نہیں دیکھ سکتا، تو غیر نبی بدرجہ اولیٰ اس کو کبھی نہ دیکھ سکے گا (نہ دنیا میں اور نہ آخرت میں)

دوسری دلیل: قول باری تعالیٰ ہے

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ	آنکھیں اللہ کو نہیں دیکھ سکتیں
هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ	اور اللہ آنکھوں کا ادراک کر لیتا ہے
اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ	اور اللہ لطیف وخبیر ہے

اس آیت میں باری تعالیٰ نے عدم رویت بصریہ کے ذریعہ اپنی مدح فرمائی ہے۔ پس رویت بصریہ کا باری تعالیٰ کے لیے ثابت کرنا اس مدح کے خلاف و نقص ہوگا۔ اور ہر نقص باری تعالیٰ کے لیے محال ہے۔

تیسری دلیل: باری تعالیٰ نے اپنے متعلق رویت بصریہ کے سوال کو عظیم قرار دیا ہے۔ نیز رویت بصریہ کے سوال پر مذمت بھی فرمائی ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے۔ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ الخ۔ ترجمہ (اے رسولؐ تم سے یہ لوگ لکھی ہوئی کتاب کا نزول چاہتے ہیں تو) موسیٰؑ سے تو اس سے بھی بڑا سوال کیا تھا۔ اور وہ سوال یہ تھا کہ اے موسیٰ ہمیں اللہ کو کھلم کھلا دکھا دو۔ پس اس عظیم سوال کی وجہ سے انہوں نے اپنے نفسوں پر ظلم کیا جس کی وجہ سے بجلی نے ان کو جلا کر خاکستر کر دیا۔

(دوسری آیت میں ہے) اور جو لوگ ہماری ملاقات کی آرزو نہیں رکھتے۔ انہوں نے کہا کہ ہم پر ملائکہ کیوں نہ نازل ہوئے۔ یا ہم نے اپنے رب کو کیوں نہ دیکھ لیا۔ یہ لوگ یقیناً اپنے

نفسوں میں ایک امر عظیم کو لیے ہوئے ہیں جس کا حصول ممکن نہیں، اور یہ لوگ بہت زیادہ سرکش و نافرمان ہیں۔

تشریح

استحالہ صحت رویت باری تعالیٰ پر دلائل نقلیہ و عقلیہ پیش کیے جا چکے ہیں، کسی مزید تشریح کی ضرورت نہ تھی۔ اشاعرہ نے قرآن مجید کی بعض آیات کے ظاہری معنی مراد لے کر صحت رویت پر استدلال کیا ہے۔ اس لیے ضروری سمجھا گیا کہ اشاعرہ کا استدلال اور اس کا رد منظر عام پر آجائے تاکہ بحث تشنہ نہ رہ جائے۔

فرقہ اشاعرہ نے صحت رویت باری تعالیٰ پر قرآن مجید کی دو آیتیں پیش کی ہیں

پہلی آیت : وَلٰكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي — لیکن اے موسیٰ پہاڑ کی طرف دیکھو اگر پہاڑ اپنے مقام پر ساکن ہو گیا تو تم دیکھ سکو گے۔

اس آیت سے اشاعرہ نے استدلال کیا ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنی رویت کو استقرار جبل پر موقوف قرار دیا ہے اور پہاڑ کا سکون ممکن تھا۔ لہٰذا رویت بھی ممکن ہوئی۔

جواب : آیت مذکورہ میں مطلق استقرار جبل پر رویت کو موقوف نہیں قرار دیا۔ بلکہ استقرار جبل حال الحرکۃ پر موقوف قرار دیا گیا ہے۔ اور سکون جبل حال الحرکۃ محال ہے کیوں کہ اس صورت میں اجتماع نقیضین لازم آتا ہے کہ جبل متحرک بھی ہو اور ساکن بھی۔ پس آیت تعلیق محال علی المحال ہے۔ ایک محال کو دوسرے محال پر معلق قرار دیا گیا ہے اس آیت سے رویت کا استحالہ ثابت ہوتا ہے نہ کہ صحت۔

دوسری آیت: وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ — اور کچھ اس دن اپنے رب کی طرف دیکھ رہے ہوں گے

جواب: آیت میں ناظرۃ کے معنی دیکھنے کے نہیں ہیں ناظرۃ بمعنی منتظرۃ ہے اور الیٰ کے معنی نعمت کے ہیں جس کی جمع الآء ہے پس آیت کے معنی یہ ہیں کہ کچھ چہرے اس دن اپنے رب کی نعمت کے منتظر ہوں گے نظر بمعنی انتظر کلام عرب میں بکثرت استعمال ہوا ہے۔ زمانہ جاہلیت کا مشہور شاعر طرفہ بن عبد بکری اپنے معلقہ میں کہتا ہے۔

وَاَصْفَرَ مَضْبُوْحٍ نَظَرْتُ حِوَارَهُ
عَلَى النَّارِ وَاسْتَوْدَعْتُهُ كَفَّ مُجْمِدِ

میں نے بارہا آگ میں تپائے ہوئے زرد رنگ کے تیر جوا کھیلنے کے لیے ایسے کھلاڑی کے سپرد کر دیے ہیں جو ہارنے میں مشہور تھا اور جواب کا منتظر رہا ہوں جب کہ ہم آگ پر جمع تھے۔

اس شعر میں نظرتُ بمعنی انتظرتُ استعمال ہوا ہے۔

ان دونوں آیتوں میں تاویل کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ نقل و عقل میں تصادم تھا اور نقل و عقل کے تصادم کی صورت میں تاویل ضروری ہو جاتی ہے جس کا بیان گزر چکا۔

باری تعالیٰ کا کوئی شریک نہیں

قال العلامہ: پانچویں صفت سلبیہ یہ ہے کہ اس کا کوئی شریک نہیں ہے جس پر دلیل سمعی و دلیل تمانع قائم ہے۔ کیونکہ شریک موجود ہونے کی صورت میں نظام عالم درہم برہم ہو جاتا۔ و نیز شریک موجود ہونے کی صورت میں ترکیب لازم آئے گی کیونکہ دونوں واجب الوجود ہونے میں مشترک ہوں گے۔ پس ان میں سے ہر ایک کے لیے فصل ممیز کا ہونا ضروری ہوگا۔

قال الشارح: باری تعالیٰ سے نفی شریک پر تمام حکماء و متکلمین کا اتفاق ہے دلائل سمعیہ توحید باری تعالیٰ پر دلالت کرتے ہیں۔ اور انبیاء علیہم السلام کا توحید باری تعالیٰ پر اجماع ہے۔ انبیاء کا صدق توحید پر موقوف نہیں اس لیے انبیاء علیہم السلام کے اجماع میں دور لازم نہیں آئے گا۔

دوم متکلمین کی دلیل ہے جس کا نام دلیل تمانع ہے یہ دلیل قول باری تعالیٰ

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ۔	اگر زمین و آسمان میں اللہ کے علاوہ اور خدا ہوتے تو زمین و آسمان کا نظام درہم برہم ہو جاتا۔

سے ماخوذ ہے۔ اس دلیل کی تقریر یہ ہے کہ اگر خدا کا کوئی شریک فرض کیا جائے گا تو نظام عالم کا فساد لازم آئے گا اس لیے کہ ایک خدا کا ارادہ کسی جسم کو متحرک کرنے کے متعلق ہو تو دوسرے خدا کے لیے یہ ممکن ہے یا نہیں کہ اس جسم کو ساکن رکھنے کا ارادہ کرے۔ اگر ممکن نہیں ہے تو اس خدا کا عجز لازم آیا۔ اور خدا نہ رہا۔ اور اگر ممکن ہے تو دونوں کے ارادے پورے ہوں گے

یا دونوں کے ارادے پورے نہ ہوں گے۔ یا ایک کا پورا ہوگا۔ اور یہ تینوں صورتیں باطل ہیں پہلی اور دوسری صورت اس لیے باطل ہے کہ پہلی صورت میں اجتماع نقیضین (جسم ساکن بھی ہو اور متحرک بھی ہو) لازم آتا ہے۔ اور دوسری صورت میں ارتفاع نقیضین (جسم نہ ساکن ہو اور نہ متحرک) لازم آتا ہے۔ اور اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین دونوں محال ہیں۔ تیسری صورت اس لیے باطل ہے کہ اس صورت میں جس کا ارادہ پورا نہ ہوگا۔ اس کا عاجز ہونا لازم آتا ہے۔ اور اس عاجزی کا سبب دوسرے خدا کا ارادہ ہے اور عاجز خدا نہیں ہو سکتا پس جس کا ارادہ پورا ہوا ہے وہی خدا ہے۔

تیسری دلیل: توحید باری تعالیٰ پر حکماء کی جانب سے پیش کی گئی ہے۔ اس دلیل کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو واجب الوجود فرض کیے جائیں گے۔ تو دونوں واجب الوجود نہ رہیں گے۔ بلکہ ممکن الوجود ہو جائیں گے۔ کیونکہ دونوں کی ترکیب مابہ الاشتراک (جنس) اور مابہ الامتیاز (فصل) سے لازم آئے گی۔ اس لیے کہ واجب الوجود ہونا دونوں میں مشترک پس اگر ان دونوں میں کوئی مابہ الامتیاز نہیں ہے۔ تو دو نہیں ہیں اور اگر مابہ الامتیاز ہے تو ان دونوں کے لیے ایک ایک مابہ الامتیاز ہوگا اور ہر مرکب اپنے اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور ہر محتاج ممکن ہے۔ پس ثابت ہوا کہ اگر ایک سے زائد واجب الوجود فرض کیے جائیں گے تو دونوں ممکن الوجود ہو جائیں گے۔

باری تعالیٰ کے لیے احوالُ معانی نہیں

قال العلامہؒ: چھٹی صفت سلبیہ یہ ہے۔ کہ باری تعالےٰ کے لیے احوال و معانی نہیں ہیں۔ اس لیے کہ اگر باری تعالیٰ قدرت کے ساتھ قادر اور علم کے ساتھ عالم ہوگا۔ وعلیٰ ہذا القیاس مثلاً ارادے کے ساتھ مرید اور حیات کے ساتھ حی ہوگا۔ تو اپنے صفات میں ان معانی کا محتاج ہو کر ممکن الوجود ہو جائے گا۔ اور باری تعالیٰ کا ممکن الوجود ہونا محال ہے۔

قال الشارحؒ: فرقہ اشاعرہ کے نزدیک باری تعالیٰ قدرت کے ساتھ قادر اور علم کے ساتھ عالم وعلیٰ ہذا القیاس باقی صفات مثلاً ادراک کے ساتھ مدرک اور حیات کے ساتھ حی ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک یہ معانی زائد بر ذات ہیں جو خدا کی ذات میں قائم ہیں۔

فرقہ بہشمیہ کے نزدیک باری تعالیٰ اور دیگر ذوات۔ ہیں مساوات ہے صرف الوہیت کی وجہ سے باری تعالیٰ کو دیگر ذوات سے امتیاز حاصل ہوا ہے۔ اور اس الوہیت سے چار احوال پیدا ہوتے ہیں۔ قادریت۔ عالمیت۔ وحییت اور موجودیت۔

باری تعالیٰ اس قادریت کے ساتھ قادر اور اس عالمیت کے ساتھ عالم وحییت کے ساتھ حی و موجودیت کے ساتھ موجود ہے ——— بہشمیہ کے نزدیک حال جس کی جمع احوال ہے ایک صفت ہے جو نہ موجود ہے اور نہ معدوم

بہشمیہ کا یہ قول بدیہی البطلان ہے۔ کیوں کہ کسی ایسی صفت کا تصور ہی نہیں ہو سکتا جو نہ موجود ہو اور نہ معدوم کیوں کہ موجود و معدوم کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

حکماء اور متکلمین کا مسلک اس بارے میں یہ ہے کہ باری تعالیٰ قادر لذاتہ و مدرک لذاتہ وعلیٰ ہذا القیاس باقی صفات۔

اور یہی مسلک حق ہے اس لیے کہ اگر باری تعالیٰ مثلاً قدرت یا قادریت کے ساتھ قادر اور علم یا عالمیت کے ساتھ عالم ہو گا تو باری تعالیٰ کا مفتقر و محتاج الی الغیر ہونا لازم آئے گا۔ اس لیے کہ یہ معانی و احوال ذات باری تعالیٰ کے مغائر ہیں اور محتاج الی الغیر ممکن الوجود ہے۔ پس باری تعالیٰ کی صفات اگر زائد بر ذات ہوں گی۔ تو باری تعالیٰ کا ممکن الوجود ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔

باری تعالیٰ محتاج نہیں

قال العلامۃ: ساتویں صفت سلبیہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ محتاج نہیں ہے۔ اس لیے کہ باری تعالیٰ کے علاوہ کوئی واجب الوجود نہیں ہے۔ پس باری تعالیٰ کا واجب الوجود ہونا اس امر کا مقتضی ہے کہ باری تعالیٰ کو ما عداہ سے استغناء اور ما عداہ کو باری تعالیٰ کی احتیاج ہے۔

قال الشارح: باری تعالیٰ کی صفات سلبیہ میں سے ایک صفت یہ ہے کہ باری تعالیٰ مطلقاً اپنے غیر کا محتاج نہیں ہے نہ اپنی ذات میں اور نہ صفات میں۔ اور یہ اس لیے کہ وجوب وجود فقط باری تعالیٰ ہی کے لیے ثابت ہے۔ جو باری تعالیٰ کے مطلقاً مستغنی ہونے کو مقتضی ہے۔ پس اگر باری تعالیٰ کو غیر کا محتاج فرض کیا جائے گا۔ تو باری تعالیٰ کا ممکن الوجود ہونا لازم آئے گا اور باری تعالیٰ کا ممکن الوجود ہونا محال ہے۔ پس ثابت ہوا کہ باری تعالیٰ جلّت عظمتہ جمیع ما عداہ سے مستغنی ہے اور جمیع ما عداہ اس کے وجود کے رشحات میں سے ایک رشحہ اور اس کے فیضان کے ذرات میں سے ایک ذرہ ہیں۔

تمت الصفات الثبوتیۃ والسلبیۃ

تشریح

صفات باری تعالیٰ کے متعلق کسی غیر معصوم کا قول قابل اعتبار نہیں ہو سکتا اور نہ صفات باری تعالیٰ کا قیاس صفات مخلوق پر کیا جا سکتا ہے۔ خالق کے صفات۔ کی

معرفت صرف اس مَثَل اعلیٰ کے ذریعہ ہو سکتی ہے جس کو باری تعالیٰ نے اپنی صفات کی معرفت کے لیے مثل اعلیٰ قرار دیا ہے جیسا کہ سورہ نحل میں ارشاد ہوتا ہے:

وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْاَعْلٰى وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ	اور اللہ کے لیے مثل اعلیٰ ہے اور اللہ ہی عزت و حکمت والا ہے

سورہ روم میں ارشاد ہوتا ہے

وَلَهُ الْمَثَلُ الْاَعْلٰى فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ	اور اللہ کے لیے مثل اعلیٰ ہے آسمانوں میں اور زمین میں اور اللہ ہی عزیز و حکیم ہے

اس آیت سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اللہ کی معرفت میں جس طریقہ سے اہل ارض مثل کے محتاج ہیں۔ اسی طریقہ سے اہل سمٰوٰت بھی معرفت باری تعالیٰ میں مَثَل کے محتاج ہیں۔

مِثل اور مَثَل کا باہمی فرق: ایک نوع کے افراد آپس میں ایک دوسرے کی مِثل ہوتے ہیں۔ مثلاً زید بکر کی مثل اور بکر زید کی مثل۔

مَثَل ایک موجود کا دوسرے موجود سے صفت میں مشابہ ہونا جس میں صفت نمایاں ہوتی ہے۔ اس کو غیر نمایاں صفت والے کی مَثَل قرار دیا جاتا ہے۔ مثل بجونکہ دوسرے کو سمجھانے کے لیے پیش کی جاتی ہے۔ اس لیے نمایاں و غیر نمایاں ہونے کا امتیاز بلحاظ مخاطب ہوگا یعنی مخاطب کے لحاظ سے جس میں صفت نمایاں ہے وہ مثل قرار پاتا ہے۔ اسی وجہ سے اللہ کو غیر اللہ کی مثل نہیں قرار دیا گیا۔ کیوں کہ اللہ کے صفات تک عقول کی رسائی ممکن ہی نہیں چونکہ عقول صفات خدا کو سمجھنے سے قاصر ہیں۔ اس لیے اللہ غیر اللہ کے لیے مثل نہیں قرار پا سکتا۔

اللہ کے لیے کوئی مثل نہیں۔ کیونکہ واجب الوجود ہوتے ہیں کوئی دوسرا شریک نہیں ہے
اسی لیے ارشاد ہوتا ہے:۔

لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ — اللہ کی مثل کوئی نہیں ہے

البتہ اللہ کے لیے مثل ہی نہیں بلکہ مثل اعلیٰ ہے۔ زمین و آسمان والوں کے اعتبار سے اللہ کے صفات اس مثل اعلیٰ میں نمایاں ہونا چاہئیں۔ ورنہ اللہ کے صفات کی مثل نہیں قرار پاسکے گا (قرآن مجید میں مثل کا استعمال غیر محسوس کو محسوس کے ذریعے سمجھانے کے موقع پر زیادہ ہوا ہے) باری تعالیٰ کی معرفت کے لیے مثل اعلیٰ مخلوق اول کے علاوہ کوئی دوسرا نہیں قرار پا سکتا۔ اس مثل اعلیٰ کو اللہ کی معرفت بلا واسطہ ہوگی اور اس مثل اعلیٰ کے غیر کو باری تعالیٰ کی معرفت اس مثل اعلیٰ کے واسطہ سے ہوگی۔ حدیث قدسی میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

کُنْتُ کَنْزًا مَخْفِیًا فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُکَ یَا مُحَمَّدُ وَخَلَقْتُ الْخَلْقَ — میں ایک پوشیدہ خزانہ تھا میں نے اس امر کو محبوب رکھا کہ میں پہچانا جاؤں پس اے محمد میں نے فوراً تم کو پیدا کر دیا پھر میں نے فوراً مخصوص خلق کو پیدا کر دیا۔

یہاں بھی خلق سے مراد مخلوق اول ہی ہے۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کی صفات موجود تھیں جو کہ عین ذات ہیں۔ لیکن ان کا ظہور نہ تھا۔ کیونکہ باری تعالیٰ اپنی صفات کا خود مظہر نہیں قرار پاسکتا۔ ورنہ محل حوادث ہو کر ممکن الوجود ہو جائے گا۔ صفات باری تعالیٰ وجود کے لحاظ سے قدیم اور ظہور کے لحاظ سے حادث ہیں۔ اور کوئی صفت اپنے وجود کے اعتبار سے دوسرے کے لیے مفید نہیں قرار پا سکتی بلکہ محل ظہور میں آکر صفت غیر کے لیے مفید ہوا کرتی ہے۔

مثلاً عالم کا علم عالم میں موجود ہونے کی حد تک کسی کے لیے مفید نہیں۔ البتہ جب علم کا ظہور ہوگا تو غیر کے لیے مفید ہو سکے گا۔ چونکہ غیر کو فائدہ پہنچانا مقصود تھا اس لیے باری تعالیٰ کو یہ بات پسند آئی کہ اس کے صفات محل وجود سے آگے بڑھ کر محل ظہور میں آئیں۔ پس صفات باری تعالیٰ کا مظہر ہی مثل اعلیٰ ہے۔ اگر اس مظہر مثل اعلیٰ میں کوئی نقص تجویز کیا جائے گا تو وہ نقص باری تعالیٰ کی طرف عائد ہو جائے گا۔ اس لیے کہ علت و معلول کے درمیان جب کوئی واسطہ نہ ہو تو معلول میں نقص کے معنی یہ ہوں گے کہ علت اس امر سے عاجز تھی کہ معلول کو ایسا بنا دے جو مکمل طور پر علت کی عکاسی کر سکے۔ پس ثابت ہوا کہ مثل اعلیٰ حقیقت محمدیہ ہے۔ اور حقیقت محمدیہ کا مظہر ایک نہیں ہے بلکہ اس کے مظاہر چودہ ہیں جیسا کہ خود سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں کہ

اَوَّلُنَا مُحَمَّدٌ وَاَوْسَطُنَا مُحَمَّدٌ	ہمارا پہلا بھی محمد ہے درمیانی بھی
وَاٰخِرُنَا مُحَمَّدٌ وَکُلُّنَا مُحَمَّدٌ	محمد ہے اور آخر بھی محمد اور ہم کل کے کل محمد ہیں۔

اس حدیث کا مقصد صرف یہ ہے کہ حقیقت ایک تھی جس کا ظہور چودہ مظاہر میں ہوا۔ ان مظاہر کی تتمیم و تکمیل کی طرف باری تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے

یُرِیْدُوْنَ لِیُطْفِئُوْا نُوْرَ	یہ لوگ اللہ کے نور کو اپنے منہ کی
اللّٰہِ بِاَفْوَاهِهِمْ وَاللّٰهُ مُتِمُّ	پھونکوں سے بجھانا چاہتے ہیں اور اللہ
نُوْرِهٖ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ	اپنے نور کو مکمل کر کے رہے گا۔ اگرچہ
(سورہ صف)	مشرکوں کو یہ امر ناگوار گذرے۔

یہ مطلب اس حدیث کا ہے جس میں حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے

ارشاد فرمایا کہ میں اور علی علیہ السلام ایک ہی نور سے ہیں۔ ہم دونوں کا نور صلب عبد المطلب تک یکجا رہا صلب عبد المطلب کے بعد اس نور کے دو حصے ہو گئے۔ ایک حصہ صلب عبد اللہ میں آیا جس سے میں پیدا ہوا اور دوسرا حصہ صلب ابوطالبؑ کی طرف منتقل ہوا جس سے علی علیہ السلام پیدا ہوئے۔ یہ امر بھی واضح ہے کہ نور مجرد کا تعلق نہ صلب سے ہو سکتا ہے۔ اور نہ نور مجرد قابل تقسیم قرار پا سکتا ہے پس وہ نور جو منتقل ہوتا رہا اور تقسیم ہوا وہ نور مادی تھا ان حضرات کے اجسام مقدسہ ہی نوری تھے یہی اجسام مقدسہ حقیقت محمدیہ کے مظاہر تھے۔ اسی لیے اصول کافی میں امام علیہ السلام کا ارشاد ہے لو لا نحن ما عرف اللہ۔ اگر ہم موجود نہ ہوتے تو اللہ کی معرفت ہی ممکن نہ تھی۔

وَفِي الْعُيُونِ عَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهٖ وَسَلَّمَ قَالَ لِعَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاَنْتَ الْمَثَلُ الْاَعْلٰى وَفِي رِوَايَةٍ اَنَّهٗ قَالَ فِي اٰخِرِ خُطْبَتِهٖ نَحْنُ كَلِمَةُ التَّقْوٰى وَسَبِيلُ الْهُدٰى وَالْمَثَلُ الْاَعْلٰى وَفِي الزِّيَارَةِ الْجَامِعَةِ الْجَوَادِيَّةِ السَّلَامُ عَلٰى اَئِمَّةِ الْهُدٰى وَاِلٰى قَوْلِهٖ وَوَرَثَةِ الْاَنْبِيَاءِ وَالْمَثَلِ الْاَعْلٰى

کتاب عیون اخبار الرضا میں امام رضا علیہ السلام سے روایت ہے کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت علی علیہ السلام سے فرمایا کہ تم مثل اعلیٰ ہو اور ایک روایت میں ہے کہ امام رضا علیہ السلام نے اپنے خطبہ کے آخیر میں فرمایا کہ ہم کلمۃ التقویٰ و سبیل الہدیٰ اور مثل اعلیٰ ہیں اور امام محمد تقی علیہ السلام کی زیارت جامعہ میں ہے سلام ہو ائمہ ہدیٰ پر یہاں تک کہ آپ نے فرمایا اور سلام ہو وارثان انبیاء پر اور سلام ہو مثل اعلیٰ پر (تفسیر صافی تفسیر سورۃ روم)

مبحث العدل

حسن وقبح عقلی

قال العلامۃ: چوتھی فصل عدل باری تعالیٰ کے بیان میں ہے۔ اس فصل میں چند مباحث ہیں۔

پہلا بحث، (حسن وقبح عقلی کے بیان میں)

عقل بداھۃً اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ بعض افعال فی نفسہٖ حسن ہیں مثلاً امانت کا ادا کرنا احسان وصدق نافع ـــــ اور بعض افعال فی نفسہٖ قبیح ہیں۔ مثلاً ظلم وکذب ضار (ضرر رساں) اسی لیے افعال کے حسن وقبیح ہونے کے وہ لوگ بھی قائل ہیں جو شریعت کے قائل نہیں مثلاً ملاحدہ (دہریے) اور حکماء ھند وغیرہ اگر اشیاء کا حسن وقبح عقلی نہ ہوگا تو شرعی بھی نہ رہے گا اس لیے کہ شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کے صدور کذب کے قبح پر ہمارے پاس کوئی دلیل نہ رہے گی۔

قال الشارح رح: مصنف علیہ الرحمۃ مباحثِ توحید سے فارغ ہوئے۔ تو عدل کی بحث کو شروع کیا عدل باری تعالیٰ سے مراد باری تعالیٰ کو ارتکاب فعل قبیح وترک فعل واجب سے منزہ ومبرا سمجھنا ہے ـــــ چونکہ عدل باری تعالیٰ کی معرفت حسن عقلی وقبح عقلی کی معرفت پر موقوف ہے اس لیے مصنف علیہ الرحمۃ نے حسن وقبح عقلیین کے بیان سے اس بحث کو شروع کیا۔

جاننا چاہیئے کہ فعل کسی تعریف کا محتاج نہیں ہے بلکہ فعل کا مفہوم ہر شخص سمجھتا ہے فعل کا صدور یا تحت الشعور ہوتا ہے یا بلاشعور ـــــ افعال لاشعوریہ معرض بحث میں نہیں آتے مثلاً

حرکت تائم دسونے والا) یا حرکت ساھی دیھنے والا۔ افعال شعوریہ کی چند قسمیں ہیں۔اس لیے کہ اس فعل سے یا عقل متنفر ہے یا نہیں۔اگر متنفر ہے تو اس فعل کو قبیح کہتے ہیں۔اگر عقل متنفر نہیں ہے تو اس کا کرنا و نہ کرنا دونوں برابر ہیں۔یا کسی ایک کو ترجیح ہے۔اگر فعل و ترک دونوں برابر ہیں۔ تو اس فعل کا نام مباح ہے۔اور اگر کسی کو ترجیح ہے تو اگر فعل کو ترجیح ہے تو اس کا ترک جائز ہے یا نہیں۔اول کا نام مستحب اور دوسرے کا نام واجب ہے۔اور اگر ترک کو ترجیح ہے تو یا فعل جائز ہوگا یا جائز نہ ہوگا پہلے کا نام مکروہ اور دوسرے کا نام حرام ہے۔شرع متین میں یہی احکام خمسہ ہیں۔مباح، مستحب، واجب، مکروہ، حرام)

افعال شعوریہ کی چھ قسمیں قرار پائی ہیں۔قبیح، واجب، مستحب، حرام، مکروہ و مباح

اقسام افعال شعوریہ کی وضاحت کے بعد یہ معلوم ہونا چاہیے کہ حسن و قبح کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے۔

۱۔حسن صفت کمال اور قبح صفت نقص کو کہتے ہیں۔ مثلاً علم حسن ہے اور جہل قبیح ہے۔

۲۔حسن شے کا موافق طبع ہونا اور قبح شے کا مخالف طبع ہونا مثلاً مستلذات (لذیذ اشیاء) کو حسن اور آلام و مصائب کو قبیح کہا جاتا ہے۔

۳۔حسن وہ فعل ہے کہ جس کا فاعل دنیا میں مدح اور آخرت میں ثواب کا مستحق قرار پائے۔ قبیح وہ فعل ہے کہ جس کا فاعل دنیا میں مذمت اور آخرت میں عذاب کا مستحق قرار پائے۔

پہلے دو معنی کے اعتبار سے حسن و قبح کے عقلی ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں ہے البتہ تیسرے معنی کے لحاظ سے حسن و قبح کے عقلی ہونے کے متعلق حکمائے اسلام میں اختلاف واقع ہوا ہے۔نزد اشاعرہ کا خیال ہے کہ اس معنی کے اعتبار سے اشیاء کے حسن و قبح پر عقل دلالت نہیں کرتی بلکہ شرع نے جس شے کو حسن قرار دیا وہ حسن ہوگئی اور جس شے کو قبیح قرار دے دیا وہ قبیح

ہو گئی۔ اور فرقہ معتزلہ و امامیہ کے نزدیک اس تیسرے معنی کے لحاظ سے بھی اشیاء کا حسن و قبح عقلی ہے۔ حسن فی نفسہ حسن ہے اور قبیح فی نفسہ قبیح ہے۔ شرع صرف اشیاء کے حسن و قبح کی کاشف و مبین ہے۔

فرقہ معتزلہ و امامیہ نے اپنے مسلک کے اثبات پر چند تنبیہات کی ہیں۔

پہلی تنبیہ: ہم بداہۃً بعض اشیاء کے حسن و قبح کو جانتے ہیں جس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ مثلاً بداہۃً ہمیں علم ہے کہ صدق نافع۔ انصاف۔ احسان اور ہلاک ہونے والوں کو ہلاکت سے بچانا افعال حسنہ ہیں۔ اسی طریقہ سے بعض افعال کے قبیح ہونے کا بھی ہم کو علم بدیہی ہے مثلاً کذب ضار، ظلم، غیر مستحق کے ساتھ برائی سے پیش آنا اور اسی قسم کے دیگر افعال کے قبح کو ہر شخص جانتا ہے۔ اسی وجہ سے بر حکم فطرت انسانی میں ودیعت فرمایا گیا ہے۔ اگر ہم کسی شخص سے یہ کہیں کہ اگر تم سچ بولو گے تو تم کو ایک دینار انعام دیا جائے گا۔ اور اگر جھوٹ بولو گے تب بھی تمہیں ایک دینار انعام دیا جائے گا اور سچ و جھوٹ تمہارے لیے دونوں برابر ہیں۔ پس وہ شخص شرع کے حکم کو معلوم کیے بغیر اپنی عقل کے ذریعہ سچ اختیار کرے گا۔ اور جھوٹ سے کنارہ کشی کرے گا۔

دوسری تنبیہ: اگر اشیاء کا حسن و قبح فقط شرع سے معلوم ہو سکے گا اور عقل اشیاء کے حسن و قبح کا ادراک نہ کرے گی۔ تو لازم آئے گا کہ بغیر شرع نہ اشیاء میں حسن پایا جائے اور نہ قبح۔ کیوں کہ شرط کے فوت ہونے سے مشروط فوت ہو جاتا ہے۔ حالانکہ بغیر شرع اشیاء میں حسن و قبح موجود ہے۔ جو لوگ شرع کے قائل نہیں ہیں مثلاً ملحد، مشرک، دہریے، ہندو بھی جو شریعت کے قائل نہیں ہیں۔ بعض اشیاء کے حسن و بعض اشیاء کے قبح کے قائل ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ اشیاء کا حسن و قبح عقلی ہے۔

تیسری تنبیہ: اگر اشیاء کا حسن و قبح عقلی نہ ہوگا۔ تو شرعی بھی نہ رہے گا۔ اس لیے کہ اس صورت میں کذب شارع کے قبح پر کوئی عقلی دلیل تو قائم نہ ہو سکے گی اور شارع اپنے کذب کے قبح کو خود بیان نہیں کر سکتا پس شارع نے جن اشیا کے حسن و قبح کی خبر دی ہے ان کے حسن و قبح پر یقین نہیں ہو سکتا۔ ممکن ہے شارع نے جھوٹی خبر دی ہو بایں معنی کہ حسن کو قبیح اور قبیح کو حسن قرار دے دیا ہو پس اشیاء کا حسن و قبح شرعی بھی نہ رہا۔

تشریح

بعض حضرات عدل باری تعالیٰ کو توحید میں داخل سمجھتے ہیں۔ جس طریقہ سے اور صفات ثبوتیہ مثلاً قدرت و علم وغیرہ۔ لیکن ایسا نہیں ہے توحید میں صرف وہ صفات آسکتی ہیں جو صفات ذات ہیں۔ عدل صفت ذات نہیں ہے بلکہ صفت فعل ہے۔ اس لیے صفات ذات میں عدل کو شامل نہیں کیا جا سکتا۔

اصول دین میں سے دوسری اصل عدل ہے۔ اس کے متعلق بھی اختلاف ہے کہ عدل اصول دین میں شامل ہے یا نہیں ——— اہل اسلام کے نزدیک اصول دین تین ہیں۔ توحید نبوت۔ معاد۔

فرقہ امامیہ اثنا عشریہ کے نزدیک اصول دین پانچ ہیں۔ توحید، عدل، نبوت امامت۔ معاد۔

توحید و نبوت و معاد کے اصل ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس لیے ہمیں بھی کوئی احتیاج نہیں ہے کہ ان تینوں کے اصول دین ہونے کے متعلق کوئی دلیل پیش کریں۔ عدل و امامت کے متعلق کہا جاتا ہے کہ فرقہ شیعہ نے ان دونوں کو اصول دین میں داخل کیا ہے۔ اس

یہ ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ عدل و امامت شیعوں کے اضافہ کردہ اصول ہیں یا حقیقتہ دین عدل و امامت کے بغیر غیر مکمل رہتا ہے۔

اُصول و فروع میں فرق

اصول وہ ہیں جن پر دین کی بنیاد قائم ہے۔ اگر ان میں سے کسی ایک کا انکار کر دیا جائے تو اصل دین ہی ختم ہو جائے۔

فروع کچھ افعال و اعمال کا نام ہے جن کے ترک کرنے سے اصل دین ختم نہیں ہوتا۔ جس قدر عمل ہوتا ہے اسی قدر جزا و سزا ہوتی ہے۔ کسی ایک کے تارک کی سزا دائمی نہیں ہوتی۔

اگر عدل باری تعالیٰ کو اصول دین سے علیحدہ کر دیا جائے گا تو اصل دین ہی ختم ہو جائے گا اس لیے کہ اس صورت میں باری تعالیٰ سے صدور فعل قبیح ممکن ہوگا۔ ہو سکتا ہے کہ باری تعالیٰ کسی کاذب نبی کی تصدیق فرما دے (یعنی اس کے ہاتھوں پر معجزہ کو ظاہر فرما دے) پس نبی صادق وغیر کاذب کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہ رہے گا اور خدائی احکام یقینی نہ رہیں گے۔ جب خدائی احکام یقینی نہ رہے تو اصل دین ہی ختم ہو گیا۔ و نیز اگر عدل باری تعالیٰ کو اصول دین میں شامل نہ کیا جائے گا۔ تو انسانوں کا پیدا کرنا اور ان کو مکلف قرار دینا عبث و بیکار ہوگا دنیا کو پیدا کرنے کی کوئی وجہ نہ ہوگی۔ اس لیے کہ خدا کو بندوں کی اطاعت و معصیت کا علم ازل سے ہے۔ مطیع بندوں کو جزا اور عاصی و گنہگار بندوں کو سزا اپنے علم کی بنا پر دے دیتا۔ اور ابتداء ہی نیکو کاروں کو جنت اور بدکاروں کو جہنم میں داخل کر دیتا۔ استحقاق ثواب و عقاب کے لیے تکلیف کو واسطہ قرار دینا باری تعالیٰ کے عدل ہی پر مبنی ہے اس لیے کہ ثواب کے معنی ہیں

هُوَ النَّفْعُ الْمُسْتَحَقُّ الْمُقَارِنُ ثواب وہ نفع مستحق ہے کہ جو تعظیم و

لِلتَّعْظِيْمِ وَالْاِجْلَالِ اجلال سے ملا ہوا ہو۔

غیر مستحق کی تعظیم عقلاً قبیح ہے جس وقت تک استحقاق تعظیم پیدا نہ ہو جائے۔ ثواب نہیں دیا جا سکتا اور استحقاق پیدا ہوگا تکلیف پر عمل کرنے کے بعد پس اگر عدل باری تعالےٰ سے انکار ہوگا تو تکلیف بیکار ہوگی اور جب تکلیف بیکار ہوئی تو اصل دین ختم۔

عدل باری تعالیٰ سے مراد یہ ہے کہ وہ واجب کو ترک نہیں کرتا اور فعل قبیح کا ارتکاب نہیں کرتا۔ واجب سے مراد واجب عقلی ہے یعنی جس کے ترک پر عقلاً مذمت کریں۔

ہم اس امر کا اظہار بھی ضروری سمجھتے ہیں کہ عدل باری تعالیٰ کو شیعوں نے اصول دین میں داخل کیا ہے یا جب سے دین ہے اسی وقت سے عدل اصول دین میں داخل ہے۔

باتفاق سلیمی سجدہ اصول دین میں داخل نہیں ہے اور یہ امر بھی مسلم ہے کہ کسی فرع کے ترک پر دائمی سزا نہیں دی جا سکتی۔ تو پھر شیطان کو ترک سجدہ پر کیوں دائمی سزا دی گئی اور ہمیشہ کے لیے لعنت کا طوق اس کے گلے میں ڈالا گیا کیا شیطان نے توحید و نبوت و معاد میں سے کسی اصل کا انکار کیا تھا۔ قرآن مجید شاہد ہے کہ وہ توحید کا منکر نہ تھا۔ نبوت انبیاء کا اقرار بھی۔

اِلَّا عِبَادَكَ الْمُخْلَصِيْنَ یعنی تیرے مخلص بندوں کے علاوہ

سب کو گمراہ کرنے کی کوشش کروں گا (مخلص جنھیں یعنی جن کو اللہ نے عبادت کے لیے خالص کر لیا ہو معصومین ہی ہو سکتے ہیں)

قرآن میں موجود ہے

اِلٰى يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ یوم بعث تک مجھے زندہ رکھ

سے اقرار معاد بھی ہے۔ پھر جب اصول دین میں سے کسی اصل کا انکار نہ تھا۔ تو دائمی سزا کا

مستحق کیوں ہوا۔ اگر ایک سجدہ کا ترک کر دینا ہی اس طولانی سزا کا سبب ہے تو اگر ایک مسلمان صبح کی نماز ترک کر دے تو وہ چار سجدوں کا تارک قرار پائے گا اس کی سزا کتنی ہونی چاہئیے۔ بفرض محال اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ یہ سزا ترک سجدہ ہی کی بنا پر تھی تو باری تعالیٰ نے شیطان سے دریافت کیوں فرمایا

مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ

(شیطان فرما یہ تو بتا کہ تو نے کیوں سجدہ نہیں کیا جبکہ میں نے تجھ کو سجدہ کرنے کا حکم دیا تھا)

وہ ملعون جواب میں کہتا ہے

أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ

میں آدم سے افضل ہوں کیوں کہ تو نے مجھے آگ سے پیدا کیا اور آدم کو خاک سے۔

اور افضل کو مفضول کے سامنے جھکانا خلاف عدالت ہے۔ اس جواب کا سننا تھا کہ ارشاد ہوا فَاخْرُجْ ملعون نکل جا۔ دور ہو مجھے غیر عادل سمجھتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ یہ سزا ترک سجدہ پر نہ تھی بلکہ اس ترک سجدہ کے ضمن میں عدل باری تعالیٰ کا انکار تھا۔ عدل باری تعالیٰ کے انکار پر اس کو یہ سزا دی گئی۔ اگر عدل باری تعالیٰ اصول دین میں داخل نہ ہوتا تو شیطان کو دائمی سزا نہ دی جاتی۔ کیوں کہ یہ امر مسلم ہے کہ کسی اصل کے انکار پر ہی سزا دائمی ہوتی ہے کسی فرع کے ترک پر سزائے دائمی نہیں دی جا سکتی۔ پس ثابت ہوا کہ عدل باری تعالیٰ اس وقت سے اصول دین میں داخل ہے کہ جس وقت دین روئے زمین پر آیا بھی نہ تھا۔

اب رہا مسئلہ امامت کہ شیعوں نے امامت کو اصول دین میں داخل کیا ہے۔ سو اس کے

متعلق ہم بتا ل صرف علامہ تفتازانی کی کتاب شرح عقائد نسفی کی عبارت کو نقل کر دینا کافی سمجھتے ہیں۔

شرح عقائد نسفی علامہ تفتازانی ص ۱۲۹ پر یہ عبارت موجود ہے۔

ثُمَّ الْاِجْمَاعُ عَلٰی اَنَّ نَصْبَ الْاِمَامِ وَاجِبٌ اِنَّمَا الْخِلَافُ فِیْ اَنَّہٗ وَاجِبٌ عَلَی اللّٰہِ اَمْ عَلَی الْخَلْقِ عَقْلًا اَوْ سَمْعًا وَ الْمَذْھَبُ اَنَّہٗ وَاجِبٌ عَلَی الْخَلْقِ سَمْعًا لِقَوْلِہٖ صلعم مَنْ مَاتَ وَلَمْ یَعْرِفْ اِمَامَ زَمَانِہٖ مَاتَ مِیْتَۃً جَاھِلِیَّۃً وَلِھٰذَا قَدَّمُوْہُ عَلٰی دَفْنِ الرَّسُوْلِ۔

اس بات پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے کہ نصب امام واجب ہے اختلاف صرف اس بارے میں ہے کہ نصب امام اللہ پر واجب ہے یا بندوں پر واجب ہے اور یہ وجوب عقلی ہے یا شرعی مذہب اہل سنت یہ ہے کہ بندوں پر واجب ہے کہ امام مقرر کریں اور یہ وجوب شرعی ہے جس کی دلیل جناب رسالتمآب صلعم کا قول ہے کہ جو شخص اس حالت میں مرجائے کہ اپنے زمانے کے امام کو نہ پہچانتا ہو وہ کفر کی موت مرتا ہے اسی لیے صحابہؓ نے تقرر امام کو دفن رسول پر مقدم رکھا

جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عدم معرفت امام زمانہ کی حالت میں مرجانے کو کفر کی موت قرار دیا ہے جس کا صریحی مفہوم یہ ہے کہ امامت اصول دین میں داخل ہے اس لیے کہ فروع میں سے کسی فرع کی عدم معرفت کی حالت میں مرنا باتفاق مسلمین کفر کی موت نہیں ہے اگر کوئی کافر اسلام لائے اور لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے اقرار و اعتقاد

کے بعد فوراً مرجائے بغیر اس کے کہ اس کو کسی فرع کی معرفت حاصل ہوئی ہو، تو وہ شخص اسلام کی موت مرتا ہے نہ کہ کفر کی موت۔ البتہ اصول دین میں سے کسی اصل کی عدم معرفت کی حالت میں مرنا کفر کی موت ہے۔ اس حدیث میں مسلمانوں کو نہ جرح و قدح کا اختیار حاصل ہے۔ اور نہ امام کے معنی میں کسی تصرف کا حق ہے۔ کیوں کہ اس حدیث پر ایک واجب یعنی نصب امام کی بنیاد قائم ہے اگر حدیث سے انکار ہوا یا امام کے معنی قرآن کے لیے گئے تو وجوب نصب امام پر کوئی دلیل شرعی علامہ تفتازانی کے قول کی بنا پر نہ رہے گی۔

شارح علیہ الرحمہ نے صدق کو نافع اور کذب کو ضار (ضرر رساں) کی قید سے اس لیے مقید کیا ہے کہ صدق مطلقاً حسن نہیں ہے اور نہ کذب مطلقاً قبیح ہے۔ بلکہ اگر صدق نفع رساں ہے تو حسن ہے اسی طریقہ سے اگر کذب ضرر رساں نہیں ہے تو قبیح نہیں ہے۔ ہاں اگر کذب ضرر رساں ہے تو قبیح ہے۔ اس پر قریب قریب تمام مسلمان متفق ہیں اور تقاضائے عقل بھی یہی ہے۔ ہم اس مقام پر کتاب ریاض الصالحین للامام المحدث الحافظ محی الدین ابی زکریا یحییٰ بن شرف النووی باب بیان ما یجوز من الکذب ص ۵۶۸ و ۵۶۹ کی عبارت نقل کرتے ہیں۔ اس عبارت سے تقیہ کا مسئلہ بھی واضح ہو جاتا ہے۔ وہ عبارت یہ ہے:

وَمُخْتَصَرُ ذٰلِكَ اَنَّ	اور حاصل کلام یہ ہے کہ کلام
الْكَلَامَ وَسِيْلَةٌ اِلَى الْمَقَاصِدِ	مقاصد کے حاصل کرنے کا ذریعہ
فَكُلُّ مَقْصُوْدٍ مَحْمُوْدٍ	ہے پس ہر وہ پسندیدہ مقصد جس
يُمْكِنُ تَحْصِيْلُهٗ بِغَيْرِ	کا حاصل کرنا بغیر کذب ممکن ہو اس میں

الكذب يحرم الكذب
فيه وإن لم يمكن
تحصيله إلا بالكذب جاز
الكذب ثم إن كان
تحصيل ذالك المقصود مباحا
كان الكذب مباحا و
إن كان واجبا كان الكذب
واجبا فإذا اختفى مسلم
من ظالم يريد قتله
أو أخذ ماله وأخفى ماله
وسئل الإنسان عنه
وجب الكذب باخفائه
وكذا لو كان عنده وديعة
وأراد ظالم أخذها وجب
الكذب باخفائها.

مقصد کے حاصل کرنے میں جھوٹ
بولنا حرام ہے اور اگر وہ مقصد بغیر
جھوٹ بولے ہوئے حاصل نہیں ہو سکتا
تو جھوٹ بولنا جائز ہے پھر اگر یہ مقصد
مباح ہے تو جھوٹ بولنا بھی
مباح ہوگا۔ اور اگر وہ مقصد
واجب ہے تو جھوٹ بولنا بھی واجب
ہوگا پس اگر کوئی مسلمان کسی ایسے
ظالم کے خوف سے چھپ جائے جو کہ
کو قتل کرنا چاہتا ہو یا اس کا مال
چھین لینے کا قصد رکھتا ہو اور مسلمان
نے اس مال کو چھپا رکھا ہو اور کسی
شخص سے اس مسلم کے متعلق سوال کیا
جائے تو اس شخص پر واجب ہے کہ مسلم اور
اس کے مال کو چھپانے کی غرض سے
جھوٹ بولے اور اسی طریقے سے اگر کسی
شخص کے پاس دوسرے شخص کی امانت
ہو اور کوئی ظالم اس امانت کو لینا چاہے تو اس شخص پر واجب ہے کہ امانت کو چھپالے
اور جھوٹ بولے کہ میرے پاس امانت نہیں ہے۔

عبارت مذکورہ سے واضح ہے کہ اگر کذب نافع ہے تو قبیح نہیں بلکہ واجب ہو جاتا ہے اور صدق اگر ضرر رساں ہے تو حرام ہو جاتا ہے۔ اسی کو ہم تقیہ کہتے ہیں۔ اس لیے کہ تقیہ کی تعریف یہ ہے:

اَلتَّقِیَّةُ هُوَ اِخْتِیَارُ اَقَلِّ	دو قبیح کاموں میں اس کو اختیار کرنا
الْقَبِیْحَتَیْنِ	جس میں قباحت کم ہے تقیہ کہلاتا ہے

مذکورہ بالا مثالوں میں مسلمان کی جان یا مال کے ضائع ہونے میں قباحت زیادہ ہے اور جھوٹ بولنے میں قباحت کم ہے۔ اس لیے جھوٹ بولنے کو اختیار کرنا عقلاً واجب ہے۔ پس تقیہ عقلاً واجب ہے۔ ہر وہ شخص جس کے پاس تھوڑی سی بھی عقل ہے۔ تقیہ کے وجوب کا قائل ہو گا۔ اسی لیے ائمہ علیہم السلام کے اقوال میں آیا ہے کہ

لَا دِیْنَ لِمَنْ لَا تَقِیَّةَ لَهُ	جو تقیہ نہیں کرتا اس کا کوئی دین ہی نہیں ہے۔

اس لیے کہ تقیہ مقتضائے عقل ہے جہاں تقیہ نہیں وہاں عقل نہیں۔ اور جہاں عقل نہیں وہاں دین کا کیا کام؟

بندہ فاعل مختار ہے

قال العلامۃ: دوسرا مبحث: ہم فاعل مختار ہیں، کیونکہ ہمارے افعال میں فرق ہے۔ ہمارے بعض افعال ایسے ہیں جن کے ترک پر ہم قادر نہیں، مثلاً انسان کا کوٹھے کی چھت سے گرنا ---- اور بعض افعال کے ترک پر ہم قادر ہیں مثلاً کوٹھے سے سیڑھی کے ذریعہ نیچے اترنا اور اس لیے بھی کہ اگر ہم اپنے افعال میں مختار نہ ہوں گے تو ہمیں مکلف قرار دینا بے معنی ہوگا۔ اور ہمارا کوئی گناہ ہمارا گناہ نہ ہوگا۔ اور اس لیے بھی کہ اگر ہمارے افعال کا فاعل باری تعالیٰ ہوگا تو باری تعالیٰ کے لیے عقلاً قبیح ہوگا کہ افعال کا فاعل تو خود ہو اور سزا ہمیں بھگتنا پڑے۔ اور قرآن مجید کی آیات بھی اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ ہم اپنے افعال میں خود مختار ہیں۔

قال الشارح: ابوالحسن اشعری اور ان کے متبعین کے نزدیک تمام افعال کا فاعل باری تعالیٰ ہے خواہ وہ افعال خیر ہوں یا شر۔ بندہ اپنے کسی فعل کا فاعل نہیں ہے۔

بعض اشعری کہتے ہیں کہ فعل تو خدا کا ہوتا ہے لیکن کسب یعنی فعل کی طاعت و معصیت کا تعلق بندہ سے ہے۔ اور بعض اشاعرہ نے کسب کے معنی یہ بیان کیے ہیں کہ بندہ جب کسی فعل کا مصمم ارادہ کر لیتا ہے تو خدا اس کے ارادہ کے بعد فعل کو پیدا کر دیتا ہے۔

فرقہ معتزلہ و زیدیہ اور فرقہ امامیہ کا مسلک یہ ہے کہ بندہ کے افعال اور ان افعال کے صفات اور وہ کسب جس کا ذکر اشاعرہ نے کیا ہے۔ بندے کی قدرت و اختیار سے واقع ہوتے ہیں۔ بندہ اپنے افعال میں مجبور نہیں ہے۔ بندہ کو فعل و ترک دونوں پر قدرت ہے۔ یہی مذہب چند وجوہ سے حق ہے۔

پہلی وجہ: اگر ہم اپنے افعال میں مجبور ہوتے تو ہمارے افعال یکساں ہوتے ان میں کوئی فرق نہ ہوتا لیکن ہمارے افعال میں فرق موجود ہے۔ ہمارے بعض افعال قصد و ارادے کے تحت ہوتے ہیں۔ ہم ان افعال میں فعل و ترک دونوں پر قادر ہیں مثلاً چاہیں اتریں چاہیں نہ اتریں۔ اور بعض افعال قصد و ارادے کے ماتحت نہیں ہوتے مثلاً کوٹھے پر سے گر پڑنا۔ ان افعال میں ہم فعل و ترک پر قادر نہیں ہوتے۔ پس معلوم ہوا کہ ہم اپنے افعال میں مجبور نہیں ہیں بلکہ خود مختار ہیں۔

دوسری وجہ: اگر ہم اپنے افعال کے فاعل نہیں ہیں تو ہم احکام خداوندی کے مکلف ہیں یا نہیں۔ اگر مکلف ہیں تو تکلیف مالایطاق لازم آئے گی (ان امور کا مکلف قرار دینا جن پر ہم قادر نہیں ہیں) اور تکلیف مالایطاق باجماع مسلمین باطل ہے۔ اور اگر ہم احکام خداوندی کے مکلف نہیں ہیں تو ان احکام کو ترک کرنے کی صورت میں عاصی و گنہگار نہ ہوں گے۔ حالانکہ ترک احکام کی صورت میں ہم باجماع مسلمین عاصی و گنہگار ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ ہم اپنے افعال کے فاعل ہیں۔

تیسری وجہ: اگر بندہ اپنے افعال کا فاعل نہ ہوگا۔ تو معاذ اللہ باری تعالیٰ کا اظلم الظالمین ہونا لازم آئے گا۔ کیوں کہ جب بندے کے افعال کا فاعل خود باری تعالیٰ ہے۔ تو ان افعال پر بندہ کو سزا دینا باری تعالیٰ کے لیے محال ہوگا۔ اس لیے کہ ان افعال کا فاعل بندہ نہیں ہے جن پر سزا دی جا رہی ہے۔ حالانکہ باجماع مسلمین بندہ مثاب و معاقب ہوگا۔ اس صورت میں باری تعالیٰ کا اظلم الظالمین ہونا لازم آئے گا۔ اور ذات باری تعالیٰ ظلم سے منزہ ہے۔

چوتھی وجہ: قرآن مجید جو حق و باطل میں فیصلہ کرنے والا ہے۔ ان آیات سے پُر ہے جن میں بندے کے فعل کو بندے کی طرف منسوب فرمایا گیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے

فَوَيْلٌ لِّلَّذِيْنَ يَكْتُبُوْنَ الْكِتٰبَ وائے ہے ان لوگوں کے لیے جو کتاب

بِاَیْدِیْهِمْ ثُمَّ یَقُوْلُوْنَ هٰذَا — کو اپنے ہاتھوں سے لکھتے ہیں پھر
مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ — کہتے ہیں کہ یہ کتاب خدا کی نازل کردہ ہے

دوسری آیت:

اِنْ یَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ — یہ لوگ صرف ظن کا اتباع کرتے ہیں

تیسری آیت:

لَا یُغَیِّرُ اللّٰهُ مَا بِهِمْ حَتّٰی — اللہ اس وقت تک ان کی حالت نہیں
یُغَیِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ — بدلتا جب تک کہ یہ لوگ خود اپنی حالت
میں تبدیلی پیدا نہ کرلیں۔

چوتھی آیت:

وَمَنْ یَّعْمَلْ سُوْٓءًا یُّجْزَ بِهٖ — جو شخص کسی برائی کا مرتکب ہوگا اس کو اس
برائی کی سزا دی جائے گی۔

پانچویں آیت:

کُلُّ امْرِیءٍ بِمَا کَسَبَ رَهِیْنٌ — ہر شخص اپنے اعمال میں گرو رکھا ہوا ہے

چھٹی آیت:

جَزَآءً بِمَا کُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ — یہ تمہارے اعمال کی جزا ہے

ان آیات کے علاوہ اور بہت سی آیات ہیں جن میں بندے کے فعل کو بندے کی طرف منسوب فرمایا گیا ہے اور اسی طرح سے وہ آیات جن میں وعدہ وعید ہیں۔ آیات وعدہ وعید اس کثرت سے ہیں کہ جن کا احصار نہیں ہوسکتا پس قرآن مجید کی آیات سے ثابت ہے کہ بندہ اپنے افعال میں مجبور نہیں ہے بلکہ فاعل مختار ہے اگر بندہ اپنے افعال میں مجبور ہوتا تو بندے کے افعال کو بندے کی طرف منسوب نہ فرمایا جاتا۔

فعل قبیح باری تعالیٰ کے لیے محال ہے

قال العلامہ: تیسرا مبحث: فعل قبیح باری تعالیٰ کے لیے محال ہے۔ اس لیے کہ فعل قبیح سے صارف اور کنے والا یعنی علم بالقبح موجود ہے۔ اور فعل قبیح کی طرف کوئی داعی موجود نہیں ہے۔ اس لیے کہ داعی یا احتیاج ہو سکتی ہے یا حکمت۔ باری تعالیٰ کے لیے احتیاج محال ہے اور فعل قبیح میں کوئی حکمت نہیں ہوتی جب کسی فعل سے صارف موجود ہو اور داعی موجود نہ ہو تو فعل کا صدور محال ہوتا ہے۔ و نیز اگر باری تعالیٰ سے فعل قبیح کا صدور ممکن ہو گا تو انبیاء کی نبوت کا ثابت کرنا ممتنع ہو جائے گا۔

قال الشارح: باری تعالیٰ سے فعل قبیح کا صدور محال ہے۔ اور یہی مسلک فرقہ معتزلہ کا ہے۔ فرقہ اشاعرہ کے نزدیک باری تعالیٰ ہر فعل کا فاعل ہے خواہ وہ فعل حسن ہو یا قبیح۔

ہمارے مذہب کی صحت پر دو دلیلیں موجود ہیں۔

پہلی دلیل: بداھۃ عقل اس فعل کے ممتنع الصدور ہونے پر دلالت کرتی ہے جس کا داعی موجود نہ ہو اور صارف موجود ہو پس باری تعالیٰ سے فعل قبیح کا صدور محال ہے۔ کیونکہ فعل قبیح کی طرف کوئی داعی موجود نہیں ہے۔ اس لئے کہ داعی یا حاجت ہو سکتی ہے جو باری تعالیٰ کے لیے محال ہے۔ یا داعی حکمت ہو سکتی ہے۔ فعل قبیح میں کوئی حکمت بھی نہیں ہوتی اور فعل قبیح سے صارف موجود ہے اور وہ باری تعالیٰ کا عالم بالقبح ہونا ہے۔

دوسری دلیل: اگر باری تعالیٰ سے فعل قبیح کا صدور ممکن ہو گا تو انبیاء علیہم السلام کی نبوت ثابت نہ ہو سکے گی۔ اس لیے کہ فعل قبیح کے امکان کی صورت میں باری تعالیٰ کاذب نبی کی تصدیق اس کے ہاتھوں پر معجزہ کو ظاہر فرما کر کر سکتا ہے۔ اس صورت میں انبیاء علیہم السلام کی نبوت کی صحت کا یقین حاصل نہ ہو سکے گا۔

قال العلامۃ: پس باری تعالیٰ کے لیے فعل قبیح کا ارادہ بھی محال ہے اس لیے کہ فعل قبیح کا ارادہ بھی قبیح ہے۔

قال الشارح: فرقہ اشاعرہ کا مسلک ہے کہ باری تعالیٰ کے ارادہ کا تعلق مجموعہ کائنات سے ہے فعل حسن سے بھی اس کے ارادہ کا تعلق ہے اور فعل قبیح سے بھی۔ اس کا ارادہ شر سے بھی متعلق ہوتا ہے خیر سے بھی۔ وہ ایمان کا بھی ارادہ کرتا ہے اور کفر کا بھی۔ اس لیے کہ وہ کل کائنات کا موجد ہے لہٰذا کل کائنات سے اس کے ارادہ کا تعلق ہوگا۔

فرقہ معتزلہ اس امر کا قائل ہے کہ باری تعالیٰ کے لیے کفر و فعل قبیح کا ارادہ محال ہے۔ اور یہی مذہب حق ہے اس لیے کہ فعل قبیح کا ارادہ بھی قبیح ہے، ہر شخص جانتا ہے کہ عقلاء جس طریقہ سے فعل قبیح کے فاعل کی مذمت کرتے ہیں۔ اسی طریقہ سے فعل قبیح کا ارادہ کرنے والے اور فعل قبیح کا حکم دینے والے کی بھی مذمت کرتے ہیں۔

مصنف علیہ الرحمہ نے اپنی عبارت میں فاء تفریع کو استعمال فرما کر اس امر کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ فعل قبیح کے ارادہ کا محال ہونا صدور فعل قبیح کے محال ہونے پر متفرع ہے۔ یعنی ارادہ قبیح کے استحالہ پر کسی مزید استدلال کی ضرورت نہیں ہے وہی استدلال کافی ہے جو امتناع صدور فعل قبیح پر پیش کیا گیا ہے۔

باری تعالیٰ کا فعل کسی غرض کے ماتحت ہوتا ہے

قال العلامة: چوتھا مبحث اس بیان میں ہے کہ باری تعالیٰ کا فعل کسی غرض کے ماتحت ہوتا ہے۔ اس لیے کہ آیات قرآنیہ اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ افعال باری تعالیٰ اغراض کے ماتحت ہوتے ہیں۔ دنیز اگر باری تعالیٰ کے فعل سے کوئی غرض وابستہ نہ ہوگی۔ تو لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ کا فعل عبث ہو۔ اور فعل عبث کا حکیم سے سرزد ہونا محال ہے۔

قال الشارح: فرقہ اشاعرہ قائل ہے کہ افعال باری تعالیٰ معلل بالاغراض نہیں ہوتے اس لیے کہ اگر افعال باری تعالیٰ معلل بالاغراض ہوں گے۔ تو باری تعالیٰ میں نقص لازم آئے گا جو ان اغراض سے پورا ہوگا۔

فرقہ معتزلہ قائل ہے کہ افعال باری تعالیٰ معلل بالاغراض ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ اگر افعال باری تعالیٰ کی کوئی غرض نہ ہوگی تو عبث لازم آئے گا اور فعل باری تعالیٰ فعل عبث سے منزہ ہے۔ ہمارے علماء امامیہ بھی اس مسلک سے متفق ہیں۔ اور یہی مسلک بدلائل نقلیہ و عقلیہ حق ہے۔

دلائل نقلیہ: قرآن مجید کی آیات واضح طور پر اس امر کو ثابت کرتی ہیں۔ کہ افعال باری تعالیٰ معلل بالاغراض ہیں۔

پہلی آیت:

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ	کیوں کیا تم نے یہ سمجھ لیا ہے کہ ہم نے تم کو عبث و بیکار پیدا کیا ہے اور تمہاری بازگشت ہماری طرف نہ ہوگی۔

دوسری آیت: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ — اور میں نے جن و انس کو صرف اپنی عبادت (معرفت) کے لیے پیدا کیا ہے

تیسری آیت:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذٰلِكَ ظَنُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا۔ — ہم نے آسمان و زمین اور ان دونوں کی درمیانی مخلوق کو باطل پیدا نہیں کیا۔ یہ تو ان لوگوں کا گمان ہے جو کافر ہیں۔

ان آیات سے واضح ہے کہ افعال باری تعالیٰ اغراض کے تحت ہیں۔

دلیل عقلی: اگر باری تعالیٰ کے افعال کی کوئی غرض نہ ہوگی تو عبث لازم آئے گا۔ اور فعل عبث باری تعالیٰ کے لیے محال ہے۔ پس باری تعالیٰ کے افعال کی کوئی غرض نہ ہونا بھی محال ہے۔ باری تعالیٰ کے لیے عبث اس لیے محال ہے کہ فعل عبث قبیح ہے اور فعل قبیح کا صدور حکیم سے محال ہے۔

فرقہ اشاعرہ کا یہ خیال کہ غرض سے باری تعالیٰ کا استکمال وطلب کمال لازم آئے گا۔ اس وقت درست ہو سکتا تھا کہ جب یہ غرض ذات باری تعالیٰ کی طرف عائد ہو۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ بلکہ باری تعالیٰ کے فعل کی غرض باری تعالیٰ کی طرف عائد نہیں ہوتی بلکہ اس کے فعل کی غرض غیر کی طرف عائد ہوتی ہے اور وہ غرض یا منفعت عباد سے متعلق ہوتی ہے یا اس غرض کا تعلق نظام کائنات کی بقا سے ہوتا ہے۔ پس اس صورت میں نہ ذات باری تعالیٰ میں کوئی نقص لازم آتا ہے۔ اور نہ ذات باری تعالیٰ کا استکمال لازم آتا ہے۔

باری تعالیٰ کے فعل کی غرض بندوں کو ضرر پہنچانا نہیں

قال العلامہ: باری تعالیٰ کے فعل کی غرض بندوں کو ضرر پہنچانا نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ ضرر پہنچانا عقلاً قبیح ہے۔ بلکہ فعل باری تعالیٰ کی غرض بندوں کو نفع پہنچانا ہے۔

قال الشارح: جب یہ ثابت ہو گیا کہ افعال باری تعالیٰ معلل بالاغراض ہیں اور یہ غرض باری تعالیٰ کی طرف عائد نہیں ہوتی بلکہ غیر کی طرف عائد ہوتی ہے۔ تو یہ غرض اس غیر کو ضرر پہنچانا نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ غیر کے ساتھ کوئی ایسا کام کرنا جس میں اس غیر کا ضرر ہو عقلاء کے نزدیک قبیح ہے۔ مثلاً کسی شخص کے سامنے زہر ملا ہوا کھانا پیش کیا جائے جس کی غرض اس شخص کی ہلاکت ہو تو اس کھانے کے پیش کرنے والے کی عقلاء مذمت کریں گے۔ جب افعال باری تعالیٰ کی غرض غیر کو ضرر پہنچانا نہ ہوئی تو تسلیم کرنا پڑے گا کہ یہ غرض غیر کو نفع پہنچانا ہے اور یہی ہمارا مقصد ہے۔

تشریح

غرض فعل و غایت فعل میں فرق: وہ منفعت جو فعل پر مترتب ہوتی ہے اگر فاعل کو صدور فعل پر آمادہ کرے تو اس منفعت کا نام غرضِ فعل ہے۔ اور اگر فاعل کو صدورِ فعل پر آمادہ نہ کرے تو اس منفعت کا نام غایتِ فعل ہے۔ غرضِ فعل کو علت غائی اور غایتِ فعل کو منفعت بھی کہتے ہیں۔

غرضِ فعل اور غایتِ فعل میں فرق یہ ہوا کہ غرضِ فعل ایجادِ فعل کا سبب ہوتی ہے۔ اور وقت ایجادِ فعل فاعل کے تصور میں موجود ہوتی ہے اور غایتِ فعل ایجادِ فعل کا سبب نہیں ہوتی اور نہ وقت ایجادِ فعل فاعل کے تصور میں موجود ہوتی ہے۔ بلکہ صدورِ فعل کے بعد مترتب ہوتی ہے جبکہ

فعل میں غرض کے علاوہ کوئی اور منفعت ہو۔ فعل میں کبھی غرض وغایت۔ دونوں جمع ہو جاتی ہیں۔ مثلاً اگر کوئی شخص اپنی اولاد کے نفع کی غرض سے ایک باغ کو لگائے۔ اور اس کی اولاد کے نفع اٹھانے کے ساتھ ساتھ دوسرے مسافر بھی اس باغ سے سایہ میں بیٹھنے وغیرہ کا فائدہ اٹھانے لگیں۔ تو اولاد کا نفع اس باغ کے لگانے کی غرض ہوگی اور دوسرے مسافروں کا نفع جو باغ لگانے والے کے تصور میں نہ تھا اس باغ کی غایت ہوگی۔ فرقۂ اشاعرہ افعال باری تعالےٰ کو غایات پر مشتمل مانتا ہے معلل بالاغراض نہیں مانتا۔ اور فرقۂ معتزلہ کے نزدیک افعال باری تعالیٰ مشتمل بر غایات بھی ہیں اور معلل بالاغراض بھی ہمارے نزدیک فرقۂ معتزلہ کا مسلک حق ہے۔ اس لیے کہ اگر وقت ایجاد فعل کوئی مصلحت فاعل کے پیش نظر نہ ہوگی۔ تو فعل کا عبث پر مشتمل ہونا لازم آئے گا۔ پس تسلیم کرنا پڑے گا کہ حکیم مطلق کے پیش نظر وقت ایجاد فعل کوئی نہ کوئی مصلحت ضرور تھی۔ ورنہ فعل کا عبث ہونا لازم آئے گا۔ اس مصلحت کا نام ہی غرض ہے۔ ہمارے اس بیان سے ثابت ہو گیا کہ افعال باری تعالیٰ معلل بالاغراض ہیں۔

اب رہا یہ سوال کہ باری تعالیٰ کے فعل میں کسی غرض کو تسلیم کرنے سے باری تعالےٰ کی ذات میں نقص لازم آتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی ذات میں نقص اس وقت لازم آئے گا کہ جب یہ غرض ذات باری تعالےٰ کی طرف عائد ہو یہ غرض ذات باری تعالیٰ کی طرف عائد نہیں ہوتی۔ بلکہ بندوں کی طرف عائد ہوتی ہے۔ بندوں کو خلق کرنے کی غرض بھی بندوں ہی کی طرف عائد ہوگی۔ جو بندوں کو ضرر پہنچانا نہیں ہو سکتی۔ بلکہ یہ غرض بندوں کو نفع پہنچانا ہے۔ نفع بھی دو قسم کا ہوتا ہے۔ نفع منقطع۔ نفع دائمی۔ یہ امر بھی ظاہر ہے کہ بندوں کو نفع منقطع کے لیے پیدا نہیں کیا جاسکتا۔ لامحالہ بندوں کو پیدا کرنے کی غرض نفع دائمی ہے اسی

نفع دائمی کا نام ثواب ہے۔

تعریفِ ثواب: ثواب وہ نفع دائمی ہے جو استحقاق کے بعد پہنچایا جائے اور تعظیم سے ملا ہوا ہو۔ غیر مستحق کی تعظیم عقلاً قبیح ہے۔ پس جب تک بندہ اپنے آپ میں استحقاق تعظیم پیدا نہ کرے۔ اس وقت تک بندے کو ثواب پہنچانا عقلاً قبیح ہے۔ استحقاق تعظیم پیدا کرنے کے لیے ضرورت ہوئی کہ بندوں کو کچھ احکام کا مکلف قرار دیا جائے جن کو بجا لا کر وہ اپنے آپ میں استحقاق تعظیم پیدا کر لیں۔ تاکہ مستحق ثواب ہو سکیں پس بندوں کو کچھ احکام کا مکلف قرار دینا باری تعالیٰ کا لطف و کرم ہے نہ کہ ظلم و زیادتی۔ تعالی اللہ عن ذٰلک علواً کبیراً ؁

قال العلامۃ: بندوں کو مکلف قرار دینا ضروری ہوا۔

تکلیف کی تعریف: باری تعالیٰ کا بندوں کو ایسے فعل پر آمادہ کرنا جس میں مشقت ہو بشرطیکہ بندوں کو اس فعل پر مطلع کر دیا جائے۔

قال الشارح: گزشتہ بحث میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ بندوں کو پیدا کرنے کی غرض بندوں کو نفع پہنچانا ہے۔ اور حقیقی نفع ثواب ہی ہو سکتا ہے۔ ثواب کے علاوہ مثلاً دفع ضرر یا نفع غیر دائمی کو منفعت عباد کی غرض دینا منافی عقل ہے۔ باری تعالیٰ اس امر پر قادر تھا کہ انسان کو پیدا کرتے ہی اس کو ثواب عطا فرما دیتا۔ لیکن ابتداءً ثواب عطا فرمانا عقلاً قبیح ہے جس کا بیان عنقریب آئے گا۔ اس لیے ضروری ہوا کہ ثواب عطا فرمانے سے قبل انسان کو کچھ افعال کا مکلف قرار دیا جائے۔

تکلیف لغت کے لحاظ سے کلفت سے ماخوذ ہے جس کے معنی مشقت کے ہیں۔ اور اصطلاح شرع میں تکلیف کی تعریف وہی ہے جو مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمائی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔ اَلتَّكْلِيفُ هُوَ بَعْثُ مَنْ يَجِبُ طَاعَتُهُ عَلَىٰ مَا فِيهِ الْمَشَقَّةُ عَلَىٰ جِهَةِ الْاِبْتِدَاءِ بِشَرْطِ الْاِعْلَامِ۔

مَنْ يَجِبُ طَاعَتُهُ اِبْتِدَاءً (جس کی اطاعت ابتداءً واجب ہے یعنی باری تعالیٰ) کا مَا فِيهِ الْمَشَقَّةُ (جس میں مشقت ہو) پر بِشَرْطِ الْاِعْلَامِ (خبردینا) ابھارنا اور آمادہ کرنا۔

اَلْبَعْثُ عَلَى الشَّيْءِ کے معنی اَلْحَمْلُ عَلَى الشَّيْءِ ہیں یعنی شے پر ابھارنا اور آمادہ کرنا اور مَنْ يَجِبُ طَاعَتُهُ اِبْتِدَاءً ذات باری تعالیٰ ہے۔ اسی لیے عَلَىٰ جِهَةِ الْاِبْتِدَاءِ فرمایا۔ اس لیے کہ غیر اللہ مثلاً نبی یا امام یا والدین و آقا و منعم کی اطاعت ابتداءً نہیں ہے بلکہ اطاعت باری تعالیٰ کی تابع اور اطاعت باری تعالیٰ پر متفرع ہے۔

مَا فِيهِ الْمَشَقَّةُ سے ان افعال کو خارج فرمایا ہے جن میں مشقت نہیں ہے مثلاً

نکاح و اشیائے لذیذہ کا اکل و شرب۔ ان افعال پر بھی اللہ نے بندوں کو آمادہ فرمایا ہے۔ لیکن یہ افعال تکلیف میں داخل نہیں ہیں اس لیے کہ ان میں مشقت نہیں ہے۔ بشرط اعلام یعنی مکلف کو ان افعال پر مطلع فرمانا جن کی مکلف کو تکلیف دی گئی ہے۔ اعلام مکلف (مکلف کو افعالِ تکلیفہ پر مطلع کرنا) کی قید تعریف تکلیف میں شامل نہیں بلکہ شرائط حسن تکلیف میں سے ایک شرط ہے۔

شرائط حسن تکلیف تین ہیں

پہلی شرط: نفس تکلیف کی طرف عائد ہے اور وہ چار امر ہیں

۱۔ انتفائے مفسدہ یعنی اس تکلیف میں کوئی مفسدہ نہ ہو۔ جس تکلیف میں مفسدہ ہو۔ وہ عقلاً قبیح ہے۔

۲۔ وقت فعل سے متقدم ہو وقت گذر جانے کے بعد تکلیف قبیح و مالایطاق ہے

۳۔ وقوع تکلیف کا امکان ہو امر محال کی تکلیف عقلاً قبیح ہے

۴۔ جس امر کا مکلف بنایا گیا ہے اس میں حسن ہونے کے علاوہ کوئی وصف زائد ہو کیوں کہ امر مباح کے بجالانے میں کوئی تکلیف نہیں ہے۔

دوسری شرط: مکلف (تکلیف دینے والا) کی طرف عائد ہے اور اس میں بھی چار امر ملحوظ ہیں۔

۱۔ صفات فعل یعنی فعل کے حسن و قبح کا عالم ہو۔

۲۔ ثواب و عذاب کی اس مقدار کا عالم ہو کہ مکلف جس مقدار کا مستحق ہے

۳۔ مستحق ثواب یا عذاب کو اس کا حق پہنچانے پر قادر ہو

۴۔ فاعل فعل قبیح نہ ہو۔

تیسری شرط: مکلف (جس کو تکلیف دی گئی ہے) کی طرف عائد ہے۔ اور اس میں تین امر ملحوظ ہیں۔

فعل پر قدرت رکھتا ہو۔ اس لیے کہ جس فعل پر قدرت نہ ہو۔ اس کا مکلف قرار دینا عقلاً قبیح ہے۔ مثلاً کسی نابینا شخص کو قرآن شریف کی عبارت پر نقطے لگانے یا زمین گیر شخص کو دوڑنے کی تکلیف دینا۔

۲۔ جس فعل کا اس کو مکلف قرار دیا گیا ہے اس کا عالم ہو یا علم حاصل کرنے کا امکان ہو۔ پس وہ جاہل جو تعلّم (سیکھنے) پر قادر ہو اور علم حاصل نہ کرے۔ معذور نہیں قرار دیا جائے گا۔

۳۔ آلۂ فعل کا امکان ہو۔

تکلیف کا تعلق کبھی علم سے ہوتا ہے اور کبھی ظن سے اور کبھی عمل سے۔ علم کبھی عقلی ہوتا ہے مثلاً صفات باری تعالیٰ اور اس کے عدل و نبوت انبیاء و امامت ائمہ علیہم السلام اور معاد کا علم ——— اور کبھی سمعی ہوتا ہے مثلاً مسائل شرعیہ کا علم ——— ظن مثلاً نماز کے لیے جہت قبلہ کا ظن کافی ہے (یہ ان لوگوں کے لیے ہے کہ جو کہ معظمہ سے دور ہیں اور کعبہ کو دیکھ نہیں سکتے) اور عمل مثلاً عبادات:

قال العلامہؒ: اگر باری تعالیٰ بندوں کو مکلف قرار نہ دیتا تو باری تعالیٰ فعل قبیح کی طرف آمادہ کرنے والا قرار پائے گا۔ اس لیے کہ بندوں میں خواہشات و فعل قبیح کی طرف رغبت اور فعل حسن سے نفرت کو خلق فرمایا ہے۔ پس اس صورت میں کسی زاجر کی ضرورت ہے اور زاجر فقط تکلیف ہو سکتی ہے۔

قال الشارحؒ: مصنف علیہ الرحمہ نے اپنی عبارت میں اس امر کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ حکمت باری تعالیٰ میں بندوں کو مکلف قرار دینا واجب تھا۔ اور یہی مسلک فرقہ معتزلہ کا ہے جو حق ہے ـــــ فرقہ اشاعرہ کو اس میں اختلاف ہے۔ فرقہ اشاعرہ کے نزدیک باری تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے نہ تکلیف اور نہ غیر تکلیف۔

ہمارے مسلک کی حقانیت پر دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ بندوں کو مکلف قرار نہ دیتا تو فعل قبیح کا فاعل قرار پاتا۔ اس لیے کہ باری تعالیٰ نے بندوں میں خواہشات و قبائح کی طرف میلان اور فعل حسن کو قبول کرنے سے انکار و نفرت کو خلق فرمایا ہے۔ پس اگر بندوں کو عقل عطا نہ فرماتا اور وجوب واجب و حرمت قبیح کا حکم نہ فرماتا نیز بندوں سے وعدہ و وعید نہ فرماتا تو مغری بالقبیح (قبیح کی طرف آمادہ کرنے والا) قرار پاتا اور قبیح کی طرف رغبت دلانا قبیح ہے۔

تشریح

بقائے شخص و بقائے نوع انسانی کے لیے ضروری تھا کہ انسان میں قوت غضبیہ اور قوت شہویہ کو پیدا کیا جائے۔ قوت غضبیہ کے ذریعہ انسان دشمنوں کو دفع کرتا ہے اپنے حقوق کی حفاظت کرتا ہے۔ اور قوت شہویہ کے ذریعے مناسب غذائیں مہیا کرتا ہے۔ تناکح و تناسل کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے۔ اگر انسان میں یہ دونوں قوتیں پیدا نہ کی جاتیں تو انسان دشمنوں کا

اولاد پیدا کرنا
جماع نسل

معطل بن جاتا۔ نہ دشمنوں کو دفع کر سکتا تھا اور نہ اپنے حقوق کی حفاظت کر سکتا تھا۔ دمناسب غذا میں مہیا کر سکتا تھا اور نہ تناکح و تناسل کی طرف متوجہ ہو سکتا تھا۔ یہ دونوں قوتیں اگر حد اعتدال میں رہتی ہیں تو مرکز فضائل قرار پاتی ہیں۔ قوت غضبیہ کے اعتدال سے شجاعت اور قوت شہویہ کے حد اعتدال سے عفت پیدا ہوتی ہے۔ اور اگر یہ قوتیں حد افراط یا تفریط میں پہنچ جائیں تو مرکز رذائل بن جاتی ہیں۔ قوت غضبیہ کے افراط سے تہور اور تفریط سے جبن (بزدلی) جیسی رذیل صفتیں پیدا ہوتی ہیں۔ ان دونوں کو حد اعتدال میں رکھنے کے لیے باری تعالیٰ نے انسان میں ذرت عقل کو ودیعت فرمایا لیکن بسا اوقات انسان کی قوت عاقلہ ان دونوں قوتوں کا اثر قبول کر لیتی ہے۔ اور اپنا کام چھوڑ کر حد افراط و تفریط میں پہنچ کر خود بھی مرکز رذائل بن جاتی ہے۔ پس باری تعالیٰ پر عقلاً واجب قرار پایا کہ انسان کو کچھ امور کا مکلف فرمائے۔ مطیع سے وعدہ ثواب فرمائے اور عاصی و گنہگار کو عذاب سے ڈرائے۔ تاکہ انسان ان قوتوں کو حد اعتدال میں رکھ سکے۔ اگر باری تعالیٰ انسان کو مکلف قرار نہ دیتا تو انسان کے پاس کوئی ایسی شے نہ تھی جس کے ذریعہ ان قوتوں کو حد اعتدال پر رکھ سکتا۔ پس اگر باری تعالیٰ انسان کو مکلف قرار نہ دیتا تو فعل قبیح کا فاعل قرار پاتا کہ انسان کی بقا کے لیے اس میں خواہشات و شہوات کو تو پیدا فرما دیا اور کوئی زجر و توبیخ کرنے والا معین نہ فرمایا اور فعل قبیح باری تعالیٰ کے لیے محال ہے۔ بہ نا چہ تکلیف ہی ہو سکتی ہے۔

پاکیزگی
مر مٹنا
کم ہمتا

قال العلامةؒ: اور فعل قبیح پر استحقاق مذمت کا علم زجر و توبیخ کے لیے کافی نہیں ہے۔ اس لیے کہ بسا اوقات تقاضائے حاجت کے مقابلہ میں مذمت کو آسان سمجھ لیا جاتا ہے۔

قال الشارحؒ: مصنف علیہ الرحمہ کا یہ قول ایک سوال کا جواب ہے۔ تقریر سوال یہ ہے کہ ارتکاب فعل قبیح پر استحقاق مذمت کا علم فعل قبیح سے باز رکھنے کے لیے اور فعل حسن کے بجا لانے پر استحقاق مدح کا علم فعل حسن پر آمادہ کرنے کے لیے کافی تھا۔ انسان کو مکلف قرار دینے کی کوئی ضرورت نہ تھی کیوں کہ بغیر تکلیف بھی مقصد پورا ہو جاتا۔

جواب: ارتکاب فعل قبیح پر استحقاق مذمت کا علم اور فعل حسن پر استحقاق مدح کا علم زجر و آمادگی کے لیے کافی نہ تھا۔ اس لیے کہ بسا اوقات مقصد برآری کے تقاضے میں فعل قبیح کے ارتکاب پر مذمت کو آسان سمجھ لیا جاتا ہے خصوصاً خواہشات جیسے مقصد برآری کے مقابلہ میں اس لیے کہ اکثر و بیشتر دواعی حسیہ دواعی عقلیہ پر غالب آجاتے ہیں۔ علم چونکہ دواعی عقلیہ میں سے ہے اس لیے دواعی حسیہ کے مقابلہ میں کامیاب نہیں ہو سکتا تھا۔

قال العلامۃ: تکلیف کے حسن ہونے کی وجہ تعریض ثواب (ثواب کو پیش کرنا ہے اور ثواب اس نفع مستحق دائمی کو کہتے ہیں جو تعظیم واجلال سے ملا ہوا ہو۔ ابتداءً ثواب کا عطا فرمانا محال تھا۔

قال الشارح: مصنف علیہ الرحمہ کا یہ قول بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ تقریر سوال یہ ہے کہ حسن تکلیف کی وجہ یا حصول عقاب ہے جو قطعاً باطل ہے۔ اور یا حسن تکلیف کی وجہ حصول ثواب ہے۔ اور یہ بھی دو وجہ سے باطل ہے۔

پہلی وجہ: وہ کافر جو اپنی کفر کی حالت میں مر جائے مکلف ہے لیکن اس کو ثواب حاصل نہیں ہوتا۔

دوسری وجہ: خداوند عالم بغیر وساطت تکلیف ثواب پہنچانے پر قادر ہے۔ ثواب پہنچانے کے لیے تکلیف کو واسطہ قرار دینے میں کوئی فائدہ نظر نہیں آتا۔

مصنف علیہ الرحمہ نے اس سوال کی دونوں شقوں کا جواب ارشاد فرمایا ہے۔

پہلی شق کا جواب یہ ہے کہ تکلیف کے حسن ہونے کی وجہ نہ حصول عقاب ہے اور نہ حصول ثواب۔ بلکہ تکلیف کے حسن ہونے کی وجہ تعریض ثواب (ثواب کا پیش کرنا) ہے جو کافر و مومن دونوں کو حاصل ہے یعنی کافر و مومن دونوں کے سامنے تکلیف کے مقابلہ میں ثواب پیش کر دیا گیا۔

دوسری شق کا جواب: بغیر توسط تکلیف باری تعالیٰ کا ایصال ثواب پر قادر ہونا مسلم ہے لیکن بغیر توسط تکلیف ابتداءً ایصال ثواب عقلاً قبیح ہے۔ اس لیے کہ ثواب وہ نفع مستحق دائمی ہے جو تعظیم واجلال سے ملا ہوا ہو اور غیر مستحق کی تعظیم عقلاً قبیح ہے۔

مصنف علیہ الرحمہ نے ثواب کی تعریف ان الفاظ میں فرمائی ہے الثواب ھو النفع

المستحقُّ المقارنُ للتعظیم والاجلال۔ اس تعریف میں نفع بمنزلہ جنس ہے۔ جو ثواب و تفضل وعوض پر صادق آتا ہے۔ مستحق کی قید سے تفضل خارج ہو گیا (تفضل میں استحقاق نہیں ہوتا) المقارن للتعظیم والاجلال کی قید سے عوض خارج ہو گیا (عوض میں تعظیم نہیں ہوتی)

تشریح

بندوں کو مکلف قرار دینے کی غرض و غایت کے متعلق سوال کیا جاتا ہے کہ بندوں کو مکلف قرار دینے میں کیا حسن و خوبی ہے۔ اس لیے کہ تکلیف کی غرض و غایت یا حصول ثواب ہو سکتی ہے اور یا حصول عذاب۔ حصول عذاب غرض تکلیف نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ عقلاً قبیح ہے۔ حصول ثواب بھی غرض تکلیف نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ تمام بندوں کو یہ غرض حاصل نہیں ہوتی حالانکہ تمام بندے مکلف ہیں۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ تکلیف کی غرض و غایت نہ حصول ثواب ہے اور نہ حصول عذاب بلکہ تکلیف کی غرض و غایت تعریض ثواب ہے۔ یعنی تکلیف کے مقابلہ میں تمام مکلفین کے سامنے ثواب کو پیش کر دیا گیا۔ اپنی سعی و کوشش سے جو بندہ ثواب کو حاصل کرنا چاہے ثواب کو حاصل کرلے اور جو ثواب حاصل نہ کرنا چاہے۔ نہ حاصل کرے جس کی مثال یہ ہے کہ اسکولوں اور کالجوں میں طلبہ تحصیل علم میں مشقتیں برداشت کرتے ہیں۔ ان کا سالانہ امتحان ہوتا ہے۔ یہاں بھی یہ سوال ہو سکتا ہے کہ امتحان کی غرض طلبہ کو فیل کرنا ہے یا پاس کرنا۔ ظاہر ہے کہ فیل کرنا غرض امتحان نہیں ہو سکتی کیونکہ عقلاً قبیح ہے اور پاس کرنا بھی غرض امتحان نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ یہ غرض و غایت تمام امتحان دینے والوں کو حاصل نہیں ہوتی۔ پس تسلیم کرنا پڑے گا کہ امتحان کی غرض نہ طلبہ کو فیل کرنا ہے اور نہ پاس

کرنا بلکہ امتحان کی غرض وغایت تعریض اسناد ہے جو تمام امتحان دینے والوں کو حاصل ہے۔ جس طالب علم کا دل چاہے اپنی سعی و کوشش سے سند کو حاصل کر لے۔ اور جس کا دل چاہے سعی و کوشش سے جان چرا کر امتحان میں فیل ہو جائے امتحان بہرحال حسن رہے گا یا طلبہ و غیر طلبہ کو ایک انعام کے سامنے پیش کر کے ایک حد معین تک دوڑایا جائے۔ دوڑنے میں مشقت ہے۔ اس مقام پر بھی یہ سوال ہو سکتا ہے کہ دوڑنے کی غرض وغایت حصول انعام ہے یا عدم حصول انعام۔ ظاہر ہے کہ عدم حصول انعام دوڑنے کی غرض نہیں ہو سکتی اس لیے کہ عقلاً قبیح ہے۔ حصول انعام بھی غرض نہیں قرار پا سکتی کیونکہ تمام دوڑنے والوں کو یہ غرض حاصل نہیں ہوتی۔ یہاں بھی یہی جواب دیا جائے گا کہ دوڑنے کی غرض نہ حصول انعام ہے اور نہ عدم حصول انعام۔ بلکہ دوڑنے کی غرض تعریض انعام (انعام کو پیش کرنا) ہے جو تمام دوڑنے والوں کو حاصل ہے۔ یہ امر بھی واضح ہے کہ انعام کو پیش کر کے دوڑانا حسن ہے نہ کہ قبیح۔ ان دونوں مثالوں سے واضح ہو گیا۔ کہ تکلیف حسن ہے اور اس کی غرض وغایت تعریض ثواب ہے۔ اسی لیے جس مقام پر تعریض ثواب نہیں ہے وہاں عذاب بھی نہیں ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُولًا ہم عذاب کرنے والے نہیں ہیں جب تک کہ کسی رسول کو مبعوث نہ کر دیں۔

باری تعالیٰ پر لطف واجب ہے

قال العلامہؒ: پانچواں مبحث اس بیان میں ہے کہ باری تعالیٰ پر لطف واجب ہے۔
اور لطف کی تعریف یہ ہے:۔

"لطف وہ ہے کہ جو بندے کو طاعت سے قریب اور معصیت سے بعید کردے" بندے کو فعل قادر پر قرار دینا لطف میں داخل نہیں ہے۔ اور نہ بندے کو مجبور کرنا لطف کی حدیں آتا ہے بندوں کو پیدا کرنے کی غرض کا حصول لطف پر موقوف ہے۔ اگر باری تعالیٰ لطف نہ فرمائے گا تو یہ غرض حاصل نہ ہو سکے گی لطف نہ فرمانے کی صورت میں باری تعالیٰ ناقض غرض (غرض کا توڑنے والا) قرار پائے گا۔ اور نقض غرض عقلاء کے نزدیک قبیح ہے۔ اگر کوئی شخص اپنے کسی غیر سے کسی فعل کے بجالانے کا ارادہ کرے۔ اور اس کو یہ معلوم ہو کہ یہ غیر اس وقت تک فعل کو نہ بجالائے گا جب تک میں فلاں سلوک اس غیر کے ساتھ نہ کروں گا پس اگر یہ شخص اس غیر کے ساتھ وہ سلوک نہ کرے گا جس پر فعل کا بجالانا موقوف ہے۔ تو یہ شخص اپنی غرض کا ناقض قرار پائے گا جو عقلاً قبیح ہے۔

قال الشارحؒ: وقوعِ طاعت وارتفاعِ معصیت کے موقوف علیہ کی دو حیثیتیں ہوتی ہیں۔ کبھی توقف لازم ہوتا ہے یعنی بغیر وجود موقوف علیہ وقوع طاعت وارتفاع معصیت ممکن نہیں ہوتا۔ مثلاً قدرت وآلہ فعل اگر یہ دونوں موجود نہ ہوں تو وقوعِ طاعت وارتفاعِ معصیت کا امکان ہی نہیں اور کبھی توقف لازم نہیں ہوتا۔ بغیر وجود موقوف علیہ بھی فعل کا وقوع ممکن ہے لیکن موقوف علیہ کے وجود سے وقوعِ فعل میں آسانی ہو جاتی ہے۔ اس موقوف علیہ کو وجود میں لانے

کا نام لطف ہے یعنی جس کی وجہ سے بندہ ایقاع طاعت اور ارتفاع معصیت سے قریب ہو جائے

مصنف علیہ الرحمہ کا قول:

ولاحظ لہ فی التمکین — لطف کے لیے کوئی حصہ نہیں ہے قادر قرار دینے میں

قسم اول کی طرف اشارہ ہے مثلاً قدرۃ علی الفعل، یہ لطف نہیں ہے بلکہ امکان وقوع فعل کی شرط ہے۔ مصنف علیہ الرحمہ کا قول:

ولا یبلغ الالجاء — اور حد اضطرار تک نہ پہنچے

کا مقصد یہ ہے کہ اجبار و اضطرار منافی تکلیف ہے۔

جب لطف کے معنی اور اس کا وجوب باری تعالیٰ پر ثابت ہو چکا۔ تو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ لطف کا تعلق کبھی فعل باری تعالیٰ سے ہوتا ہے۔ پس باری تعالیٰ پر یہ فعل واجب ہوتا ہے۔ مثلاً ارسال رسل و نصب امام اور کبھی فعل مکلف سے اس لطف کا تعلق ہوتا ہے۔ اس لطف میں باری تعالیٰ پر واجب ہے کہ مکلف کو اس فعل پر مطلع فرما دے۔ اور اس فعل کو مکلف پر واجب قرار دے۔ مثلاً اطاعت نبی و امام اور کبھی لطف کا تعلق فعل غیر خدا و غیر مکلف سے ہوتا ہے۔ تکلیف میں شرط ہے کہ مکلف کو اس غیر کا علم ہو۔ اور اللہ پر واجب ہے کہ اس غیر پر اس فعل کو واجب قرار دے اور اس غیر کو اس فعل پر ثواب عنایت فرمائے۔ مثلاً نبی و امام کی تبلیغ و ہدایات۔ اس لطف میں تبلیغ و ہدایات نبی یا امام پر واجب ہوتی ہیں۔ جن پر وہ مثاب ہوتے ہیں۔

لطف کے ان تمام اقسام کے وجوب کا تعلق باری تعالیٰ سے اس لیے ہے۔ کہ اگر باری تعالیٰ لطف نہ فرمائے گا تو نقض غرض قرار پائے گا۔ اور نقض غرض عقلاً قبیح ہے جس کا بیان یہ ہے کہ غیر سے کسی کام کے بجا لانے کا ارادہ کرنے والا اگر یہ جانتا ہو کہ اس غیر کے ساتھ

اگر کوئی سلوک مثلاً کوئی مہربانی یا خط و کتابت یا کسی شخص کو اس کے پاس بھیجنا یا خود جانا نہ کیا جائے گا۔ تو یہ غیر اس فعل کو بجا نہ لائے گا۔ اگر ارادہ کرنے والا باوجود قدرت یہ سلوک نہ کرے گا۔ باوجودیکہ اس غیر سے صدور فعل کو ضروری سمجھتا ہو۔ تو عقلاء کے نزدیک ناقض غرض قرار پائے گا۔ اور عقلاء اس ترک سلوک پر اس کی مذمت کریں گے۔ باری تعالیٰ بندوں سے ایقاع طاعت و ارتفاع معصیت کا ارادہ رکھتا ہے۔ اگر باری تعالیٰ وہ لطف نہ فرمائے گا جس پر ایقاع طاعت و ارتفاع معصیت موقوف ہے تو ناقض غرض قرار پائے گا۔ جو عقلاً قبیح ہے۔ تعالی اللّٰہ عن ذالک۔

تشریح

وہ اسباب جو صدور فعل میں شرط نہیں ہیں۔ بلکہ ان اسباب کے وجود کے ساتھ بندہ طاعت سے قریب اور معصیت سے بعید ہو جاتا ہے۔ ان اسباب کا مہیا فرمانا باری تعالیٰ پر عقلاً واجب ہے۔ ان اسباب کی فراہمی کا نام لطف ہے۔

لطف کا تعلق کبھی فعل خدا سے ہوتا ہے مثلاً نبی کو مبعوث فرمانا، امام کو نصب فرمانا۔ بعثت نبی یا نصب امام صدور فعل کی شرط نہیں ہے بلکہ طاعت سے قریب اور معصیت سے بعید ہونے کا سبب ہے۔ باری تعالیٰ پر عقلاً واجب ہے کہ نبی کو مبعوث فرمائے اور امام کو نصب فرمائے۔

لطف کا تعلق کبھی فعل مکلف سے ہوتا ہے۔ مثلاً نبی و امام کی اطاعت کرنا۔ اگر مکلف نبی و امام کی اطاعت نہ کرے گا۔ تو وجود نبی و امام مکلف کے حق میں لطف نہ رہے گا۔ اسی لطف میں باری تعالیٰ پر عقلاً واجب ہے کہ مکلف کو نبی و امام کی شناخت بذریعہ معجزہ کرائے اور مکلف

پر نبی و امام کی اطاعت واجب قرار دے تاکہ نبی و امام کا وجود مکلف کے لیے لطف قرار پائے

لطف کا تعلق کبھی عداد مکلف کے غیر کے فعل سے ہوتا ہے مثلاً نبی و امام کی تبلیغ و

ھدایات ....

اس لطف میں باری تعالیٰ پر عقلاً واجب ہے کہ تبلیغ و ھدایات کو نبی و امام پر واجب قرار

دے۔ اس لیے کہ اگر تبلیغ و ہدایات نبی و امام پر واجب نہ ہو گی تو نبی و امام تبلیغ و ہدایات کو ترک

کر سکے گا۔ اس صورت میں وجود نبی و امام لطف نہ رہے گا۔

لطف کے یہ تمام اقسام باری تعالیٰ پر اس لیے واجب ہیں کہ اگر ان الطاف میں سے

باری تعالیٰ کسی ایک لطف کو ترک فرمائے گا۔ تو غرض خلقت عباد (ایقاع طاعت وارتفاع

معصیت) مفقود ہو جائے گی جس کا سبب باری تعالیٰ قرار پائے گا۔ غرض خلقت کا باری تعالیٰ کے

فعل سے مفقود ہونا عقلاً قبیح ہے۔ تعالی اللہ عن ذالک

قال العلامۃ: چھٹا بحث اس بیان میں ہے کہ باری تعالیٰ پر ان تکالیف و آلام کا عوض واجب ہے جو باری تعالیٰ کی طرف سے بندوں کو پہنچتے ہیں۔

عوض اس نفع مستحق کو کہتے ہیں جو تعظیم و اجلال سے خالی ہو۔

اگر باری تعالیٰ تکالیف و آلام کا عوض عطا نہ فرمائے گا تو ظالم قرار پائے گا اور یہ بھی ضروری ہے کہ عوض تکالیف و آلام سے زائد ہو ورنہ عبث لازم آئے گا۔

قال الشارح: جو تکلیف جاندار کو پہنچتی ہے کبھی وہ قبیح ہوتی ہے اور قبح کی وجہ ظاہر ہوتی ہے۔ مثلاً کوئی شخص بلا وجہ کسی کو اذیت پہنچائے اور کبھی قبح کی وجہ ظاہر نہیں ہوتی ـــــــ اگر وجہ قبح ظاہر ہو تو اس تکلیف کو باری تعالیٰ کی طرف منسوب کرنا محال ہے۔ البتہ جس تکلیف و الم کا قبح واضح و ظاہر نہ ہو وہ الم کبھی حسن ہوتا ہے اور باری تعالیٰ کی طرف منسوب ہوتا ہے اور کبھی بندہ بھی اس الم کا فاعل ہوتا ہے۔

الم کے حسن ہونے کی چند وجوہ معتبر ہیں۔

پہلی وجہ۔ متالم (الم پانے والا) اس الم کا مستحق ہو اپنے گناہ وغیرہ کی وجہ سے۔

دوسری وجہ۔ الم میں متالم کا نفع ہو جو الم سے زائد ہو۔

تیسری وجہ۔ الم اس ضرر کے دفع کا سبب ہو جو الم کے مقابلہ میں زائد تھا۔

چوتھی وجہ۔ الم ان آلام میں سے ہو جو عادتاً بندوں کو پہنچتے رہتے ہیں۔ یعنی بندہ اس الم کا متحمل ہو سکے۔

پانچویں وجہ۔ وجہ دفع ضرر پر مشتمل ہو۔

اس قسم کے الم کا صدور اگر باری تعالیٰ سے علیٰ جہۃ الاستمرار ہوتا ہے (مثلاً معصومین علیہم السلام کے مصائب و آلام) تو اس الم میں دو امر واجب ہیں۔

پہلا امر۔ یہ الم عوض پر مشتمل ہو۔ ورنہ خداوند عالم کا ظالم ہونا لازم آئے گا۔ اور عوض الم سے اس قدر زائد ہو کر متالم کی حد رضا تک پہنچ جائے۔ کہ اگر کسی شخص کو الم پہنچایا جائے اور اس کا عوض متالم کی رضا کے موافق نہ دیا جائے۔ تو مشاہدہ میں اس الم کو قبیح سمجھا جاتا ہے اس مقام پر الم و عوض کی مساوات حیثیت پر مشتمل ہوگی جو عقلاً قبیح ہے۔

دوسرا امر۔ اس امر کو لطف پر مشتمل ہونا چاہیئے خواہ متالم کے حق میں لطف ہو یا غیر متالم کے حق میں مثلاً نابالغ اولاد کے آلام والدین کے حق میں لطف ہیں۔

رہے وہ آلام جو چندوں سے صادر ہوتے ہیں۔ پس یہ الم اگر قبیح پر مشتمل ہے تو باری تعالیٰ پر واجب ہے کہ ظالم کو الم پہنچانے والے سے عوض دلائے اور یہ عوض الم کے مساوی ہوگا۔ اس مقام پر عوض کی زیادتی الم پہنچانے والے پر ظلم کا سبب ہو جائے گی۔ اور باری تعالیٰ ظلم سے بری ہے۔

چند فوائد

پہلا فائدہ۔ عوض کی تعریف: عوض وہ نفع مستحق ہے کہ جو تعظیم و اجلال سے خالی ہو مستحق کی قید سے تفضل خارج ہو گیا۔ اور تعظیم و اجلال سے خالی ہونے کی قید سے ثواب خارج ہو گیا۔

دوسرا فائدہ: عوض کے لیے دائمی ہونا ضروری نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ امر ہمارے مشاہدہ میں ہے کہ انسان مشقت ہائے عظیمہ و پرخطر امور کو تھوڑے سے نفع منقطع کے لیے اختیار کر لیتا ہے۔ اور انسان کے اس اختیار کو قبیح نہیں سمجھا جاتا بلکہ حسن سمجھا جاتا ہے۔

تیسرا فائدہ: آلام کے عوض کے لیے ضروری نہیں ہے کہ دنیا ہی میں حاصل ہو جائے

بلکہ اگر مصلحت باری تعالیٰ ہو، تو آخرت کے لیے بھی موخر ہو سکتا ہے۔ آلام کا عوض کبھی دنیا میں حاصل نہیں ہوتا بلکہ آخرت کے لیے چھوڑ دیا جاتا ہے۔

چوتھا فائدہ: الم کا عوض پانے والا یا اہل ثواب میں سے ہوگا۔ یا اہل عذاب میں سے۔ اگر اہل ثواب میں سے ہے تو اس کو عوض پہنچانے کا طریقہ یہ ہوگا۔ کہ عوض مختلف اوقات پر تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس حیثیت سے کہ عوض پانے والے کو زیادتی (نعمت) کا احساس نہ ہوگا۔ اگر بیک وقت اس شخص کو الم کا عوض دیا جائے گا۔ یا اس شخص کو عوض کی وجہ سے زیادتی نعمت کا احساس ہوگا۔ تو عوض کے ختم ہونے پر اس شخص کو کمی نعمت کے احساس سے تکلیف ہوگی۔ اور اہل ثواب کو جنت میں کوئی تکلیف محسوس نہ ہونا چاہیئے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ بیک وقت اس شخص کو عوض دے دیا جائے۔ یا دیا دتی عوض کا اس شخص کو احساس ہو اور باری تعالیٰ اس عوض میں تضاعف (زیادتی) فرماتا رہے۔ اور ہمیشہ یہ عوض اس شخص کو ملتا رہے۔ تاکہ انقطاع پر اس شخص کو تکلیف محسوس نہ ہو۔

اور اگر الم کا عوض پانے والا اہل عذاب میں سے ہے تو بھی یہی طریقہ عوض پہنچانے کا ہوگا۔ یعنی عوض کو مختلف اوقات پر اس طریقہ سے تقسیم کر دیا جائے گا۔ کہ عوض پانے والے کو عذاب میں کمی محسوس نہ ہوگی۔ کیوں کہ اہل عذاب کو کوئی راحت یا عذاب میں کسی قسم کی کمی محسوس ہونا نہ چاہیئے۔

پانچواں فائدہ: بعض آلام بندوں سے بامر خدا صادر ہوتے ہیں۔ کبھی ان آلام کا صادر کرنا ہم پر واجب ہوتا ہے۔ مثلاً حج کے موقعہ پر قربانی۔ اور کبھی مستحب ہوتا ہے مثلاً عید الضحیٰ کے موقع پر گائے و دنبہ وغیرہ کو ذبح کرنا اور کبھی مباح ہوتا ہے مثلاً گوشت کھانے کے لیے حلال جانوروں کو ذبح کرنا۔

یہ آلام کبھی غیر مکلف سے پہنچتے ہیں۔ مثلاً شیر یا بھیڑیے کا کسی شخص کو ہلاک کر دینا۔
ان آلام کا صدور کبھی خدا کی جانب سے ہوتا ہے۔ مثلاً کسی مصلحت کی بنا پر کسی کے نفع کو
فوت فرما دینا جس کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص کی نابالغ اولاد کا مر جانا۔ نابالغ اولاد کی موت سے
اس شخص کا وہ نفع فوت ہو جائے گا جو بالغ ہونے کے بعد اس شخص کو اس اولاد سے پہنچتا۔
مثلاً ان مصائب و آلام کو نازل فرمانا جن میں بندوں کو دخل نہیں ہے۔
ان تمام آلام کا عوض باری تعالیٰ پر اس لیے واجب ہے کہ باری تعالیٰ عادل و کریم ہے

تم بحث العدل

مبحث النبوۃ

نبوّت کا بیان

قال العلامہؒ: پانچویں فصل نبوّت کے بیان میں۔

نبی وہ انسان ہے۔ جو باری تعالیٰ کی طرف سے بلا واسطہ انسان خبر پہنچانے والا ہو۔

قال الشارحؒ: مصنف علیہ الرحمہ مباحث عدل باری تعالیٰ سے فارغ ہوئے۔ تو مباحث نبوت کو شروع کیا۔ اس لیے کہ نبوّت عدل باری تعالیٰ پر متفرع ہے۔

نبی کی تعریف مصنف علیہ الرحمہ نے ان الفاظ میں فرمائی ہے۔ کہ نبی اس انسان کو کہتے ہیں کہ جو بلا واسطہ بشر اللہ کی جانب سے خبر پہنچانے والا ہو۔

انسان کی قید سے فرشتہ کو تعریف سے خارج کیا ہے۔ فرشتہ بھی مخبر عن اللہ ہے لیکن اس کو نبی نہ کہا جائے گا۔ عن اللہ کی قید سے ان خبر دینے والوں کو تعریف سے خارج کیا ہے جو اللہ کی جانب سے خبر دینے والے نہ ہوں۔

بلا واسطہ بشر کی قید سے امام و عالم تعریف نبوت سے خارج ہو گئے۔ اس لیے کہ امام و عالم بھی اللہ کی جانب سے خبر دینے والے ہیں لیکن بلا واسطہ بشر نہیں بلکہ بواسطہ نبی اللہ کی جانب سے خبریں پہنچانے والے ہیں۔ جب نبوت کی تعریف واضح ہو گئی تو معلوم ہونا چاہیئے کہ نبوت فی نفسہٖ حسن ہے۔ لیکن جن کے بر خلاف اشاعرہ کے نزدیک نبوت حسن نہیں ہے۔

حکمت باری تعالیٰ وجوب بعثت نبی کو مقتضی[1] ہے یعنی حکمت باری تعالیٰ میں نبی کو مبعوث فرمانا واجب تھا لیکن اشاعرہ کو اس میں اختلاف ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک باری تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ یعنی اشاعرہ نبوت کے حسن ہونے کے قائل ہیں لیکن وجوب نبوت

[1] تقاضا کرنے والا ۲ خواہاں

کے قائل نہیں ہیں۔

مذہب امامیہ: بعثت نبی پر دلیل عقلی یہ ہے کہ بندوں کو پیدا کرنے کی غرض بندوں کو فائدہ پہنچانا ہے۔ لہٰذا باری تعالیٰ کے لیے ضروری ہوا کہ جن امور میں بندوں کے مصالح ہیں۔ ان کو پورا فرمائے اور جن امور میں بندوں کے مفاسد ہیں۔ ان امور سے منع فرمائے۔ ان مصالح و مفاسد کا تعلق امور معاش سے بھی ہے اور امور معاد سے بھی یعنی انسان امور معاش میں بھی ہادی کا محتاج ہے اور امور معاد میں بھی۔

امور معاش میں ہادی کی ضرورت:

انسان مدنی الطبع واقع ہوا ہے یعنی ضروریات زندگی کے پورا کرنے میں بنی نوع کے تعاون کا محتاج ہے۔ تنہا شخص اپنی زندگی کی ضروریات کو پورا نہیں کر سکتا۔ ضروریات زندگی کو مہیا کرنے کے لیے انسان کو اجتماع کی احتیاج ہے۔ چند انسان ایک مقام پر مل جل کر رہیں تاکہ ان کی ضروریات زندگی پوری ہو سکیں۔

اجتماعی زندگی کے لیے کسی قانون کی ضرورت ہے کہ تمام انسان اس قانون کی پابندی کریں جس کی وجہ سے ضعیف و کمزور قوی و طاقتور کے ظلم و تعدی سے محفوظ رہ سکے۔ اگر بنی نوع انسان کے لیے کوئی قانون نہ ہوگا۔ تو نوع انسانی تباہ ہو کر رہ جائے گی۔ اس لیے کہ ہر شخص اپنے نفع کو ملحوظ رکھتا ہے۔ اس کے نفع میں خواہ دوسرے کا ضرر ہی کیوں نہ ہو۔ پس اس صورت میں بنی نوع انسان میں تجاذب و تمانع (اپنی خواہشات کو پورا کرنا اور دوسری طرف سے رکاوٹ) واقع ہوگا۔ جو فساد نوع کی طرف مودی ہوگا پس انسانوں کی اجتماعی زندگی کے لیے قانون کے ساتھ ساتھ ایک ہادی پرس کرنے والے کی بھی ضرورت ہے کہ جس کے خوف سے ہر شخص اس قانون کا پابند رہے اور ضعیف قوی کے ظلم سے محفوظ رہ سکے۔ یہ قانون انسانوں کا بنایا ہوا نہیں ہو سکتا۔

کیونکہ ہر شخص اپنے نفس کو دوست اور اپنے فائدہ کو مدنظر رکھتا ہے۔ قانون سازی میں خصیت کارفرما ہوگی۔ جس کی وجہ سے ایسا قانون نہ بن سکے گا جو ہر شخص کے لیے یکساں ہو۔ اور وہ سوائے خالق انسان کے دوسرا نہیں ہو سکتا۔ پس خالق کے بنائے ہوئے ایک ہادی کی ضرورت ہے جو بنی نوع انسانی کی زندگی کے لیے اللہ کی جانب سے قانون کو لائے۔ ظالم کو ظلم سے روکے۔ مظلوم کی فریاد رسی کرے۔ مطیع کو ثواب کا یقین دلائے۔ عاصی و نافرمان کو عذاب سے ڈرائے۔ معجزات و آیات کے ذریعہ دوسرے اشخاص سے ممتاز ہو تاکہ بندے اس کے مطیع رہ کر سکون و اطمینان کے ساتھ زندگی بسر کر سکیں۔

امورِ معاد میں ہادی کی ضرورت:

سعادتِ اخرویہ اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے۔ کہ جب نفس انسانی معارف حقہ و اعمال صالحہ سے آراستہ و پیراستہ ہو۔ عقل انسانی چونکہ شہوات بدنیہ و امور دنیاویہ میں منہمک رہتی ہے۔ اس لیے معارف حقہ و اعمال صالحہ کا علم اسے بذات خود نہیں ہو سکتا۔ اگر بعض حقائق کا علم ہو جاتا ہے۔ تو اس میں شکوک و شبہات کا دخل رہتا ہے پس معارف حقہ و اعمال صالحہ کی تعلیم کے لیے کسی ایسے شخص کا موجود ہونا ضروری ہے۔ جو شہوات بدنیہ و امور دنیاویہ میں انہماک سے بری ہو شکوک و شبہات کا دخل گذر نہ ہو تاکہ انسانوں کے لیے دلائل کو پیش فرمائے ان کے شکوک و شبہات کا ازالہ فرمائے۔ جن معارف حقہ کی طرف عقل انسانی نے رہنمائی کی ہے۔ ان میں عقل انسانی کی تائید فرمائے اور جن معارف حقہ تک عقل انسانی نہیں پہنچ سکتی۔ ان معارف کو بیان فرمائے بار بار انسانوں کے سامنے ان کے حقائق و مبسوط کا تذکرہ فرماتا رہے۔ عبادات و اعمال صالحہ کی حقیقت و کیفیت سے انسانوں کو مطلع فرمائے۔ جو انسانوں کے لیے تقرب الٰہی کا ذریعہ ہو سکے۔ عبادات و اعمال صالحہ کا تذکرہ ان کے سامنے بار بار کرتا رہے۔ تاکہ سہو و نسیان۔ رجو انسان

کے لیے طبیعت ثانیہ بن گئے ہیں، کی وجہ سے ان معارف و عبادات و اعمال کو بھلایا نہ جا سکے ہم اسی شخص کو نبی کہتے ہیں جس کی طرف تمام انسان اپنے امور معاش و امور معاد میں محتاج ہیں۔ پس مقتضائے حکمت باری تعالیٰ ضروری ہوا کہ نبی کو مبعوث فرمائے۔

تشریح

ضرورت نبی و امام و شرائط نبوت و امامت

موالید ثلاثہ یعنی نباتات و حیوانات و انسان میں سے نباتات و حیوانات کے کمالات فطریہ ہیں۔ ان کو حد کمال تک پہنچانے کے لیے کسی معلم کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ حد کمال تک پہنچنے کے لیے فطرت کافی ہے۔ انسان کے کمالات فطریہ نہیں ہیں فطرتِ انسانیہ میں کمالات انسانیہ کو قبول کرنے کی صلاحیت و استعداد ہوتی ہے۔ رفتہ رفتہ یہ کمالات قوت سے فعلیت کی طرف آتے ہیں۔ ابتدائے آفرینش میں انسان تمام کمالات انسانیہ سے خالی ہوتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

اَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُوْنِ اُمَّهٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْـًٔا	باری تعالیٰ نے تم کو اس حالت میں تمہاری ماؤں کے شکموں سے نکالا کہ تم کچھ بھی نہ جانتے تھے۔

اگر اللہ کی جانب سے بنی نوع انسان کے لیے کوئی معلم نہ ہوگا۔ تو نوع انسان کمال انسانی تک نہیں پہنچ سکتی۔ بنی نوع انسان کو کمال انسانی تک پہنچانے کے لیے باری تعالیٰ پر عقلاً واجب ہے کہ ان کی تعلیم کے لیے اپنی جانب سے کسی ایسے معلم کو بھیجے جو افراد انسانیہ کے تمام نقص

سے بلند و بالا ہو۔ اس لیے کہ اگر اس معلم میں بھی وہ نقائص موجود ہوں گے جو افراد انسانیہ میں موجود ہیں۔ تو اس معلم کو دوسرے معلم کی احتیاج ہو گی۔ اور اگر یہ معلم بھی ایسا ہی ہو گا تو اس کو تیسرے معلم کی ضرورت ہو گی اور تسلسل لازم آئے گا جو باطل ہے پس اس بیان سے واضح ہو گیا کہ معلم انسان ان افراد انسانیہ میں سے نہیں ہو سکتا جو بحالت جہالت پیدا ہوتے ہیں۔ معلم انسان کے لیے ضروری ہے کہ اللہ کا پڑھایا ہوا ہو اور بحالت علم پیدا ہوا ہو۔ اگر ایسا نہ ہو گا تو معلم انسان نہیں قرار پا سکتا۔

انسان کمال انسانیت تک پہنچنے کے بعد بھی معلم کا محتاج ہے۔

کمالات انسانیہ کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام کمالات انسانیہ کی اصل و مرجع تین کمال ہیں:۔

(۱) صحت اعتقاد (۲) حسن معاشرت (۳) تہذیب نفس

قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے:

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ	نیکی صرف یہی نہیں ہے کہ (نماز میں)
قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ	تم اپنا رخ مشرق اور مغرب کی طرف
الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ	کر لیا کرو بلکہ نیکی اس شخص کی نیکی ہے کہ جو
وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ	اللہ و قیامت و ملائکہ و کتاب اور انبیاء
وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ	پر ایمان لائے (آیت کے اس جزو میں
وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ	صحت اعتقاد کی طرف اشارہ فرمایا گیا ہے)
وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى	اور مال کو اللہ کی محبت میں یا مال کو
الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا	محبوب رکھتے ہوئے قرابت دار و ل و

فَاهُدُوْا وَالصَّابِرِيْنَ	یتیموں و مسکینوں و مسافروں و سوال
فِی الْبَاْسَآءِ وَالضَّرَّآءِ	کرنے والوں اور غلاموں کو آزاد کرانے
وَحِیْنَ الْبَاْسِ اُولٰٓئِکَ	میں صرف کیا۔ اس جزو میں حسن معاشرت
الَّذِیْنَ صَدَقُوْا	کی طرف اشارہ فرمایا گیا ہے۔ اور نماز کو قائم
وَاُولٰٓئِکَ هُمُ	کیا اور زکوٰۃ کو ادا کیا۔ اور جب بھی اللہ یا
الْمُتَّقُوْنَ ۝	بندوں سے کوئی عہد کر لیا اس کو پورا کیا
	اور سختیوں و مصیبتوں اور میدان جنگ میں
	صبر سے کام لیا۔ اس جزو میں تہذیب نفس
	کی طرف اشارہ فرمایا گیا ہے۔ یہی لوگ

صحت اعتقاد کے لحاظ سے ، صادق اور یہی لوگ (معاشرہ مع الخلق اور معاملہ مع الحق کے اعتبار سے) صادق کہے جانے کے مستحق ہیں ۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اس آیت کی تفسیر میں ارشاد فرماتے ہیں

من عمل بهذه الاية فقد	جس شخص نے اس آیت پر عمل کر لیا وہ
استكمل الايمان	کمال الایمان ہو گیا (تفسیر صافی)

کمال انسانی اور کمال ایمانی کی اس حد پر پہنچنے کے بعد بھی انسان کو معلم کی ضرورت ہے اس لیے کہ انسان کی ہر وہ قوت جو مبدا فضیلت ہے ۔ وہی قوت مرکز رذیلت بھی ہے اگر انسان کی قوتیں حد اعتدال میں ہیں تو مبداء کمالات و فضائل ہوتی ہیں ۔ اور اگر یہ قوتیں حد تفریط (کمی) میں رہ گئیں ۔ تا حد افراط (زیادتی) میں پہنچ گئیں ۔ تو مرکز رذائل و نقائص بن جاتی ہیں مثلاً قوت ناطقہ کے حد اعتدال سے صفت حکمت و قوت غضبیہ کے حد اعتدال سے صفت شجاعت

اور قوت شہویہ کے حد اعتدال سے صفت عفت پیدا ہوتی ہیں۔ اور اگر یہ قوتیں حد افراط کو پہنچ جائیں تو مکاری و عیاری و دغا بازی و تہور و رسوائی جیسی صفات مذمومہ کا مرکز قرار پاتی ہیں۔ اور انہیں قوتوں کی تفریط حماقت و بزدلی اور گمنامی جیسی صفات مذمومہ کا سبب قرار پاتی ہے۔

انسان چونکہ جاہل پیدا ہوتا ہے اس لیے اپنی قوتوں کی حد اعتدال کا تعین نہیں کر سکتا جب حد اعتدال کا تعین نہ کر سکا تو اپنے فضائل و رذائل میں امتیاز نہیں کر سکتا۔ پس اللہ کی جانب سے ایک ایسے معلم کا وجود ضروری ہے۔ جو انسانی قوتوں کے حدود اعتدال و حدود افراط و تفریط سے تعلیم خدا واقف ہو تاکہ انسانی قوتوں کو حد اعتدال پر باقی رکھ سکے۔ اور انسان فضائل سے آراستہ ہوتا ہے۔ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں:

بعثت لاتمم مکارم الاخلاق — میں انسان کے اخلاق فاضلہ کی تکمیل کے لیے مبعوث ہوا ہوں۔

عقول انسانیہ چونکہ اپنی قوتوں کے حدود اعتدال کو معلوم کرنے سے قاصر تھیں۔ اس لیے انسان کو حکم ہے عقائد حقہ و اعمال صالحہ کا تعین خود نہ کرے بلکہ خدا سے یہ دعا کرتا رہے

اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ — اے ہمارے پالنے والے ہمیں صراط مستقیم عقائد حقہ و اعمال صالحہ پر باقی رکھ یا صراط مستقیم کی طرف رہنمائی فرماتا رہ چونکہ عقائد حقہ و اعمال صالحہ کی کوئی حد معین نہیں ہے اس لیے ہر شخص ان میں ترقی کی دعا کر سکتا ہے۔ عقائد حقہ و اعمال صالحہ عقول انسانیہ کے ذریعہ حاصل نہیں ہو سکتے۔ اسی لیے قدرت نے آیت کو آگے بڑھایا اور فرمایا:۔

صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ — ان کا راستہ کہ جن پر تو نے نعمتیں نازل کی ہیں

یعنی اے انسان صراط مستقیم (عقائد حقہ و اعمال صالحہ) کو خود معلوم کرنے کی کوشش نہ کرنا بلکہ صراط مستقیم کو ہمارے ان بندوں سے معلوم کرنا جن پر ہماری مخصوص نعمتیں ہیں۔ اگر صراط مستقیم کا معلوم کرنا انسان کے بس کی بات ہوتی تو صراط الذین انعمت علیہم فرمانے کی ضرورت نہ ہوتی بلکہ سورہ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ پر ختم ہو جاتا۔

پس بنی نوع انسان جس شخص کی طرف تحصیل کمال نوع انسانی و بقاء بر کمال نوع انسانی میں محتاج ہیں۔ اسی شخص کو ہم نبی یا امام کہتے ہیں۔

نبوت و امامت کمالات اکتسابیہ کے ذریعہ حاصل نہیں ہو سکتی

نبوت و امامت من جانب اللہ ہوتی ہے۔ ان کی غرض و غایت معلوم کرنے کے لیے ہمیں قرآن مجید کو دیکھنا ہوگا۔ غرض و غایت معلوم ہو جانے کے بعد واضح ہو جائے گا کہ نبوت و امامت کا مستحق کون ہے۔

قرآن مجید سورہ نساء رکوع ۹ میں ارشاد ہوتا ہے:۔

وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِیُطَاعَ بِاِذْنِ اللّٰهِ — ہم نے کسی رسول کو نہیں بھیجا لیکن اس لیے کہ باذن خدا اس کی اطاعت کی جائے

رسول مطاع ہونے میں ماذون من اللہ ہے۔

آیت مذکورہ میں باری تعالیٰ نے بعثت رسول کی غرض صرف یہ قرار دی ہے کہ رسول کی اطاعت کی جائے۔ یہ امر بھی واضح ہے کہ جو غرض بعثت رسول کی ہے وہی غرض نصب امام کی

ہے۔ اس لیے کہ امام نبی کا قائم مقام ہوتا ہے۔

اطاعت کی دو قسمیں ہیں (۱) اطاعت غیر واقعیہ (۲) اطاعت واقعیہ

اطاعت غیر واقعیہ وہ اطاعت ہے جو کسی دباؤ یا لالچ کی وجہ سے ہو

اطاعت واقعیہ وہ اطاعت ہے کہ جو کسی دباؤ یا لالچ کی وجہ سے نہ ہو

ان دونوں اطاعتوں میں فرق یہ ہے کہ اطاعت غیر واقعیہ میں جسم جھک جاتا ہے۔ لیکن نفس نہیں جھکتا۔ اور اطاعت واقعیہ میں نفس جھکتا ہے ــــــ ناقص کامل کی اطاعت واقعیہ کرتا ہے۔ انبیاء و آئمہ کی اطاعت غیر واقعیہ نہیں ہو سکتی اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ — دین میں کوئی جبر و اکراہ نہیں ہے

مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ — جس کا دل چاہے ایمان لے آئے اور

فَلْيَكْفُرْ — جس کا دل چاہے کفر اختیار کر لے

انبیاء و آئمہ علیہم السلام کی اطاعت، اطاعتِ واقعیہ ہوتی ہے۔ اس لیے نبی و امام کو تمام کمالات میں امت سے افضل ہونا چاہیے۔ اگر افضل نہ ہو گا تو نبی نبی نہ رہے گا اور امام امام نہ رہے گا۔ اس لیے کہ اگر امت میں کوئی شخص کسی کمال یا صفت میں نبی یا امام سے زاید یا مساوی ہو گا تو اطاعت ختم ہو جائے گی جب اطاعت ختم ہوئی تو نبوت و امامت بھی ختم کیوں کہ نبوت و امامت کی غرض اطاعت ہی تھی۔

اگر نبی کو نبوت اور امام کو امامت کمالات اکتسابیہ کی وجہ سے مل سکتی ہے۔ تو اس پر کیا دلیل ہے کہ جن کمالات کی وجہ سے نبی کو نبوت اور امام کو امامت ملی ہے۔ ان کمالات کو امت میں سے کوئی حاصل نہیں کر سکتا جس طریقہ سے نبی یا امام نے یہ کمالات حاصل کیے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ امت میں سے بھی کوئی شخص ان کمالات کو حاصل کر لے بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی امتی ان کمالات

میں نبی یا امام سے بڑھ جائے۔ اس صورت میں اطاعت ختم ہو جاتی ہے۔ اور نبی نبی نہیں رہتا اور امام امام نہیں رہتا پس تسلیم کرنا پڑے گا کہ جن کمالات کی وجہ سے نبی کو نبوت اور امام کو امامت عنایت ہوتی ہے وہ کمالات وھبیہ ہوتے ہیں اکتسابیہ نہیں ہوتے۔ افراد امت کے کمالات اکتسابیہ ہوتے ہیں اسی لیے کوئی امتی کمالات و فضائل میں نبی یا امام کے مساوی نہیں ہو سکتا۔ اسی مقام سے یہ مسئلہ بھی حل ہو جاتا ہے کہ نوع انسانی کے وہ افراد جن کے کمالات اکتسابیہ ہیں ان میں سے نہ کوئی نبی ہو سکتا ہے اور نہ امام۔

عقل انسانی کے درجات

حکماء نے عقل انسانی کے چار درجے قرار دیئے ہیں

پہلا درجہ عقل ھیولانی: اس درجہ میں عقل انسانی تمام تصورات و تصدیقات سے خالی ہوتی ہے۔ اس درجہ میں عقل انسانی میں کوئی معلوم بالفعل نہیں ہوتا بلکہ معلومات کے آنے کی استعداد و صلاحیت ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے اس کو عقل ہیولانی کہتے ہیں یعنی بالفعل کسی معلوم کے موجود نہ ہونے میں ہیولی سے مشابہ ہے۔ ہیولی میں بھی کوئی شے بالفعل موجود نہیں ہوتی۔

دوسرا درجہ عقل بالملکہ: اس درجہ میں عقل انسانی میں کچھ بدیہیات کا تصور آجاتا ہے جس کی وجہ سے عقل میں بدیہیات سے نظریات تک پہنچنے کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس ملکہ کی وجہ سے عقل کو عقل بالملکہ کہا جاتا ہے۔

تیسرا درجہ عقل بالفعل: اس درجہ میں عقل انسانی میں بدیہیات کے ساتھ ساتھ کچھ نظریات بھی آجاتے ہیں یعنی عقل کے کمالات قوت سے فعلیت کی طرف آجائیں جس کی وجہ سے عقل اس درجہ میں عقل بالفعل قرار پاتی ہے۔

چوتھا درجہ عقل بالمستفاد: اس درجہ میں عقل انسانی معلومات کا اس قدر ذخیرہ بہم پہنچا لیتی ہے کہ نظریات اس کے سامنے بداہت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔

اسی عقل بالمستفاد کے علم کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس علم کو علم غیب نہیں کہہ سکتے۔ کیوں کہ یہ علم اکتسابی ہے۔ اس علم کے اکتسابی ہونے کی وجہ سے اس پر علم غیب کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ ہمارے بعض مولوی صاحبان نے اس کو علم انبیاء و علم ائمہ علیہم السلام پر چسپاں کر دیا اور بذریعہ اخبارات شائع بھی کر دیا۔ کہ انبیاء و ائمہ علیہم السلام کا علم مستفاد ہے۔ اس لیے ان کے علم کو علم غیب نہیں کہا جا سکتا حالانکہ یہ غلط ہے کہ انبیاء و ائمہ علیہم السلام کا علم مستفاد ہوتا ہے۔ اس لیے کہ علم مستفاد علم اکتسابی ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ انبیاء و ائمہ علیہم السلام کا علم اکتسابی نہیں ہوتا بلکہ انبیاء و ائمہ کا علم وہبی ہوتا ہے۔ اس لیے ان کے علم کو علم مستفاد کہنا غلط ہے۔ یہ حضرات بحالت علم پیدا ہوتے ہیں۔ علم ان کی صفت ذاتی ہے۔ یعنی ان حضرات کی ذوات مقدسہ اور علم ساتھ ساتھ وجود میں آتے ہیں کوئی وقت ایسا نہیں نکل سکتا کہ جس میں ان حضرات کی ذوات مقدسہ موجود ہوں اور ان میں علم نہ ہو۔

ایک غلطی اور اُس کا ازالہ

مولانا محمد حسین صاحب پرنسپل دار العلوم سرگودھا کی جانب سے ایک مضمون بعنوان انواع و اقسام توحید رسالہ ماہنامہ الجحت پشاور و ماہنامہ البلیغ دار العلوم سرگودھا میں شائع ہوا تھا جس میں مولانا نے لکھا ہے کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بھی آیہ مبارکہ

اَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُوْنِ اُمَّهٰتِكُمْ	تمہیں اللہ تعالیٰ نے بحالت لاعلمی
لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْـًٔا	پیدا کیا

سے مستثنیٰ نہیں قرار دیا جا سکتا۔ حیاتِ رسول (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) میں ایک وقت ایسا ضرور ماننا پڑے گا جس میں ان کی ذات علم سے خالی ہو۔ اگر ایسا نہ ہوگا تو شرک فی الصفات لازم آئے گا۔

مولانا نے اپنے دعویٰ کے ثبوت میں آیہ مبارکہ

مَا كُنْتَ تَدْرِىْ مَا الْكِتٰبُ — تم نہ جانتے تھے کہ کتاب کیا ہے

وَلَا الْاِيْمَانُ — اور نہ ایمان کیا ہے۔

پیش کی ہے۔

جواب

مولانا محمد حسین صاحب کو اس مقام پر تسامح ہوا ہے۔ آپ نے صفت عین ذات اور صفت ذاتی کے مفہوم کو ایک سمجھ لیا ہے جو درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ صفت عین ذات وہ ہے کہ جو زائد بر ذات نہ ہو اور صفت ذاتی زائد بر ذات ہوتی ہے لیکن وجود میں ذات کے ساتھ ساتھ رہتی ہے۔ کوئی وقت ایسا نہیں نکل سکتا جس میں ذات موجود ہو اور اس میں یہ صفت موجود نہ ہو مثلاً مقدار (طول و عرض و عمق) جسم طبیعی کی صفت ذاتی ہے۔ جو زائد بر ذات ہے جسم طبیعی اور ہے مقدار دوسری شے ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ موم کے ایک ٹکڑے کو مختلف شکلوں میں تبدیل کیا جائے۔ اس تبدیلی میں جسم طبیعی بعینہ باقی رہے گا اور مقدار بدلتی رہے گی۔ اس تبدیلی میں جو شے بعینہ باقی رہی ہے وہ اور ہے اور جو شے بدلتی رہی ہے وہ اور ہے۔ اس مثال سے واضح ہے کہ مقدار جسم طبیعی کی صفت زائد بر ذات ہے۔ تو کیا کوئی وقت ایسا ہے کہ جس میں جسم طبیعی موجود ہو اور اس میں مقدار یعنی طول و عرض و عمق موجود نہ ہو۔

اسی طرح سے شمس کی صفت اشراق اور نار کی صفت احراق ہے۔ جو زائد بر ذات ہے

لیکن وجود میں اشراق شمس سے جدا نہیں اور احراق نار سے جدا نہیں۔ یعنی ایسا کوئی وقت نہیں
نکل سکتا جس میں شمس و نار موجود ہوں۔ اور ان میں اشراق و احراق موجود نہ ہوں۔

ہمارے اس بیان سے بخوبی واضح ہو گیا کہ صفت زائد بر ذات کے لیے موصوف سے
وجود میں جدا ہونا ضروری نہیں ہے۔ پس علم ذوات مقدسہ انبیاء و ائمہ علیہم السلام کی صفت زائد
بر ذات ہے۔ جو وجود میں ان ذوات مقدسہ سے جدا نہیں ہے۔ اس میں کسی قسم کا شرک نہیں
ہے۔ شرک اس وقت لازم آتا کہ جب علم کو ان ذوات مقدسہ کا عین سمجھ لیا جاتا۔ اور ان ذوات
مقدسہ کو قدیم مان لیا جاتا۔

زیر عبارت کہ مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ الخ کا مفہوم سمجھنے میں بھی مولانا نے
تدبر سے کام نہیں لیا۔ اس لیے کہ آیہ مبارکہ ما کنت الخ قضیہ سالبہ ہے۔ جس میں موضوع کا
وجود ضروری نہیں ہوتا بلکہ موضوع کے عدم کی صورت میں بھی قضیہ سالبہ صادق ہوتا ہے مثلاً

زید لیس بقائم — زید کھڑا نہیں ہے

اس وقت بھی صادق ہے کہ جب زید موجود ہو اور نہ کھڑا ہو اور اس وقت بھی صادق ہے
کہ جب زید موجود نہ ہو۔ البتہ قضیہ موجبہ میں وجود موضوع ضروری ہوتا ہے۔ زید قائم اسی
وقت صادق آئے گا کہ جب زید موجود ہو جب آیہ مَا كُنْتَ تَدْرِي الخ رسالت مآب
صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے موجود ہونے کی صورت میں بھی صادق آتا ہے۔ تو مولانا نے یہ
مفہوم کہاں سے سمجھ لیا۔ کہ حیات رسول میں ایک زمانہ ضرور ایسا نکلے گا جس میں رسول کتاب و
ایمان سے ناواقف تھے۔ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جس طرح
سے وجود ہمارا عطیہ ہے اسی طریقے سے ایمان و علم کتاب بھی ہمارا عطیہ ہے جب تم موجود
تھے تو نہ ایمان کو جانتے تھے۔ اور نہ تمہیں علم کتاب تھا جب رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

کے لیے وجود ہی ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ آپ ممکن الوجود ہیں۔ تو پھر ایمان و علم کتاب کس طریقہ سے ضروری ہو سکتا ہے۔

ہمارے اس بیان پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ آیہ ما کنت تدری الخ کے نزول کے وقت قضیہ موجبہ و سالبہ کی اصطلاحیں موجود نہ تھیں ان اصطلاحوں کے ذریعہ جواب نہیں دیا جا سکتا۔ اس لیے کہ ہم جواب میں کہیں گے کہ فضلا کی اصطلاحات یقیناً نزول قرآن کے بعد کی ہیں لیکن اصطلاحات کے ذریعہ فقط نام تجویز ہوتا ہے۔ مفہوم اصطلاحات کے ذریعہ تجویز نہیں ہوا کرتا۔

کلام میں اثبات و نفی اسی وقت سے موجود ہیں جب سے کلام کا وجود ہے۔ اثبات و نفی کے مفہوم میں اصطلاح سے کوئی تبدیلی نہیں ہوئی جس کلام میں اثبات ہے۔ اس میں بہ تقاضائے عقل مثبت لہ (موضوع) کا وجود ضروری ہے۔ اور جس کلام میں نفی ہو۔ اس میں عقل موضوع کے وجود کو ضروری نہیں سمجھتی۔ ہم اس امر کی اور وضاحت کرنا چاہتے ہیں۔ کہ عام انسانوں پر انبیاء و ائمہ علیہم السلام کا قیاس کرنا غلط ہے۔ اس لیے کہ عام انسان رفتہ رفتہ عقل ہیولانی سے عقل بالملکہ اور عقل بالملکہ سے عقل بالفعل اور عقل بالفعل سے عقل بالمستفاد کے درجہ تک ترقی کرتے ہیں۔ انبیاء و ائمہ علیہم السلام کے یہاں یہ درجات نہیں ہوتے۔ عام انسانوں کی عقول کا جو درجہ ہیولانی ہے۔ اس درجہ میں جناب عیسیٰ علیہ السلام صاحب کتاب پیغمبر نظر آتے ہیں۔ ملاحظہ ہو قرآن مجید سورہ مریم۔ جناب مریم کی قوم مریم علیہا السلام سے خطاب ہو کر کہتی ہے:

مَا كَانَ اَبُوْكِ امْرَاَ سَوْءٍ وَّمَا كَانَتْ اُمُّكِ بَغِيًّا	اے مریم تمہارا باپ برا نہ تھا اور تمہاری ماں بھی بدکار نہ تھی۔

یہ بچہ کہاں سے آیا؟ جناب مریم جواب میں حضرت عیسیٰ کی طرف اشارہ کر دیتی ہیں۔

فَاَشَارَتْ اِلَیْهِ	حضرت مریم نے عیسیٰ کی طرف اشارہ کر دیا
قَالُوْا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا	ان لوگوں نے کہا کہ ہم اس بچے سے کس طرح کلام کریں جو ابھی گہوارہ (بچہ جھولانی) میں ہے۔
قَالَ اِنِّيْ عَبْدُ اللّٰهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِيْ نَبِيًّا	حضرت عیسیٰ نے کہا کہ میں اللہ کا بندہ ہوں اللہ مجھے کتاب دے چکا اور مجھے نبی بھی بنا چکا

بنص قرآنی عام انسانوں کے برعکس جھولانی میں جناب عیسیٰ علیہ السلام صاحب کتاب پیغمبر تھے۔

ایک شبہ اور اس کا ازالہ:

جناب عیسیٰ علیہ السلام کے گہوارہ میں کلام کرنے کے متعلق یہ شبہ پیدا کیا جاتا ہے۔ کہ حضرت عیسیٰ کے کلام کرنے کو حجت نہیں قرار دیا جاسکتا اس لیے کہ گہوارہ میں حضرت عیسیٰ کا کلام کرنا حضرت مریم کی عصمت و پاک دامنی کے اثبات کے لیے تھا جو حضرت مریم علیہا السلام کی کرامات میں داخل ہے۔

جواب:

حضرت عیسیٰ کے تکلم کو کرامات حضرت مریم میں اس وقت داخل کیا جاسکتا تھا کہ جب حضرت عیسیٰ کا تکلم دفعۃً ہوتا۔ جیسا کہ حضرت یوسف علیہ السلام کی عصمت کے اثبات میں اس بچے کا تکلم تھا جو گہوارہ میں تھا حضرت عیسیٰ کے تکلم کی یہ نوعیت نہیں ہے۔ بلکہ حضرت عیسیٰؑ کے پیدا ہونے سے قبل ہی حضرت مریمؑ کو حضرت عیسیٰؑ کے گہوارہ میں کلام کرنے کی بشارت دے دی گئی تھی۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اِذْ قَالَتِ الْمَلٰٓئِكَةُ يٰمَرْيَمُ	(اے رسول اس وقت کو یاد کرو کہ جب
اِنَّ اللّٰهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ	ملائکہ نے مریم سے کہا تھا کہ اے مریم اللہ
مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيْحُ عِيْسَى ابْنُ	تمکو اپنے ایک کلمہ کی بشارت دیتا ہے جس
مَرْيَمَ وَجِيْهًا فِي الدُّنْيَا وَ	کا نام مسیح عیسٰی بن مریم ہے جو دنیا و آخرت
الْاٰخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ	میں باوجاہت مقربان الٰہی میں سے ہوگا اور
وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ	لوگوں سے گہوارہ میں بھی کلام کرے گا اور
وَكَهْلًا وَّمِنَ الصّٰلِحِيْنَ ۝	تیس سال کی عمر ہو جانے پر بھی کلام کریگا
سورۂ آل عمران آیت ۴۵-۴۶	اور صالحین میں سے ہوگا۔

آیت مذکورہ میں اس امر پر دلالت صریحہ واضحہ ہے کہ حضرت عیسٰیؑ کے گہوارہ میں کلام کرنے کی خبر پیدائش عیسٰی سے قبل ہی دی جا چکی تھی جس تکلم کی خبر قبل پیدائش دی جا چکی ہو۔ اس کے لیے کس طریقہ سے کہا جا سکتا ہے کہ یہ تکلم اثبات عصمت مریم کے لیے تھا یا کرامات حضرت مریم میں داخل ہے۔ یہ اور بات ہے کہ حضرت عیسٰیؑ کے اس تکلم سے حضرت مریم کی عصمت بھی ثابت ہو گئی۔ آیت اس امر پر بھی دلالت کر رہی ہے کہ حضرت عیسٰیؑ کا یہ تکلم معجزات حضرت عیسٰی میں بھی داخل نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس تکلم کو صفات و کمالات عیسٰی میں شمار کیا گیا ہے اور صفت کو معجزہ یا معجزہ کو صفت نہیں کہا جا سکتا۔

معجزہ وہ فعل ہے جو خارق عادت ہو یعنی امت مبعوث الیہا اس کے مثل پر قادر نہ ہو اور صفت اس کمال کو کہتے ہیں جو موصوف کی ذات میں پایا جائے۔

علی سبیل التنزل اگر گہوارہ میں حضرت عیسٰیؑ کے تکلم کو کرامات حضرت مریم یا معجزات عیسٰی میں تسلیم بھی کر لیا جائے تو سن کمونت میں کلام کرنا کرامات مریم میں سے ہو سکتا ہے۔ اور نہ

معجزات حضرت عیسیٰ میں سے ہے اس لیے کہ سن کہولت میں ہر شخص کلام کرتا ہے۔ اس سن میں کلام حضرت عیسیٰؑ کی کوئی خصوصیت نہیں ہے۔ حالانکہ سن کہولت میں تکلّم کو صفات عیسیٰ میں شمار کیا گیا۔ فصاحت و بلاغت قرآنیہ کو مد نظر رکھتے ہوئے اس کے علاوہ کوئی چارۂ کار ہی نہیں ہے۔ کہ تکلّم فی المهد (گہوارہ میں کلام کرنا) اور تکلم فی سن الکھولۃ (سن کہولت میں کلام کرنا) دونوں مل کر حضرت عیسیٰ کی صفت ہیں۔ یعنی حضرت عیسیٰ کے تکلّم کی جو حیثیت بزمانۂ گہوارہ ہے۔ وہی حیثیت سن کہولت میں ہے صغر سنی و کبر سنی تکلّم حضرت عیسیٰ پر اثر انداز نہیں ہیں۔ جب صفت تکلّم پر صغر سنی و کبر سنی اثر انداز نہ ہوئی۔ تو دیگر صفات نبوت پر کیا اثر انداز ہو سکتی ہے۔ نبی و امام صغر سنی میں اتنا ہی کامل ہوتا ہے جتنا کبر سنی میں۔ نہ صغر سنی میں اس کے ایمان کو عدم قبولیت کی سند دی جا سکتی ہے اور نہ کبر سنی میں اس پر ہذیان کا اتہام لگایا جا سکتا ہے۔ ہمارے اس بیان سے واضح ہو گیا کہ حقیقت نبی عام انسانوں کی حقیقت سے بلند و بالا ہے۔

امام کی صغر سنی

علامہ ابن حجر عسقلانی شرح صحیح بخاری میں امام حسن علیہ السلام کے متعلق لکھتے ہیں:۔

كَانَ الْحَسَنُ يُطَالِعُ اللَّوْحَ الْمَحْفُوظَ فِي زَمَنِ رِضَاعَتِهِ	امام حسنؑ اپنے رضاعت کے زمانہ میں لوح محفوظ کا مطالعہ فرمایا کرتے تھے۔

ملا مبین فرنگی محلی اپنی کتاب وسیلۃ النجاۃ میں امام رضا علیہ السلام کے متعلق لکھتے ہیں کہ

آنحضرت را علم ما کان و ما یکون از آباؤ اجداد بوراثت رسیدہ	امام رضاؑ کو ان چیزوں کا علم کہ جو ازل سے ہیں اور ان چیزوں کا علم جو ابد تک

ہوں گی اپنے آباؤ اجداد سے بذریعہ میراث پہنچا تھا۔

علامہ ابن حجر مکی نے اپنی کتاب "صواعق محرقہ" میں امام محمد تقی علیہ السلام کے متعلق لکھا ہے۔ کہ ایک مرتبہ مامون رشید کا گذر بغداد کی گلیوں سے ہوا ایک مقام پر کچھ بچے کھڑے ہوئے تھے۔ جس میں امام محمد تقی علیہ السلام بھی تھے۔ تمام بچے مامون کو دیکھ کر بھاگ گئے۔ لیکن امام محمد تقی علیہ السلام اپنے مقام پر کھڑے رہے۔ کچھ دیر کے بعد مامون اسی راستہ سے واپس ہوا تمام بچے مامون رشید کو دیکھ کر پھر بھاگ گئے۔ لیکن امام محمد تقی علیہ السلام اسی طریقہ سے اپنے مقام پر کھڑے رہے۔ مامون رشید نے دریافت کیا کہ یہ کس کا بچہ ہے۔ اس کو جواب دیا گیا۔ کہ امام علی رضا علیہ السلام کے فرزند ہیں۔ مامون رشید امام محمد تقی علیہ السلام سے دریافت کرتا ہے۔ کہ صاحبزادے یہ تو بتاؤ کہ جب میں پہلے اس مقام پر پہنچا تھا۔ تو تمام بچے مجھے دیکھ کر بھاگ گئے تھے لیکن آپ نہیں بھاگے۔ اس کی کیا وجہ ہے۔ امام محمد تقی علیہ السلام جواب میں ارشاد فرماتے ہیں۔ کہ راستہ تنگ نہ تھا میں تجھے اس وقت ظالم بھی نہیں سمجھتا۔ پھر مجھے اپنے مقام سے ہٹنے کی کیا ضرورت تھی۔ اس کے بعد مامون نے دریافت کیا۔ صاحبزادے یہ تو فرمائیے کہ میرے ہاتھ میں کیا ہے۔ آپ نے فرمایا۔ کہ دنیا کے بادشاہ باز پالتے ہیں۔ وہ باز چھوٹی چھوٹی مچھلیوں کا شکار کرتے ہیں۔ دنیا کے بادشاہ باز کی شکار کی ہوئی مچھلی کو اپنی مٹھی میں لے کر خاندان رسالت کے بچوں کا امتحان لینا چاہتے ہیں۔ اب جو مامون رشید نے مٹھی کھولی تو اس کے ہاتھ میں ایک چھوٹی سی مچھلی تھی جس کو مامون کے باز نے شکار کیا تھا اس واقعہ کے بعد مامون رشید نے امام محمد تقی علیہ السلام کی بہت زیادہ تعظیم و تکریم کی اور اپنے ساتھ لے آیا۔ دربار میں بڑے بڑے علمائے اہل سنت سے امام محمد تقی علیہ السلام کا مناظرہ ہوا۔ جس میں امام علیہ السلام غالب رہے۔

دوسرا قوی شبہ اور اس کا ازالہ

انبیاء وائمہ علیہم الصلوٰۃ والسلام کے اجسام مبارکہ سردی گرمی زمانہ سے اسی طریقہ سے اثر پذیر ہوتے ہیں جس طریقہ سے عام انسانوں کے اجسام۔ قوت وضعف۔ صحت و مرض۔ حرکت وسکون اور موت وحیات کے آثار اجسام انبیاء وائمہ علیہم الصلوٰۃ والسلام پر اسی طریقہ سے طاری ہوتے ہیں جس طریقہ سے عام انسانوں کے اجسام پر ان آثار کے قبول کرنے میں ہمارے اجسام اور انبیاء وائمہ علیہم السلام کے اجسام میں کوئی فرق نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ یہ حضرات ہم ہی جیسے انسان ہیں۔

جواب

یہی وہ شبہ ہے جس کی وجہ سے بعض مسلمان انبیاء وائمہ علیہم السلام کو اپنے جیسا بشر سمجھنے لگے۔ ان مسلمانوں نے اس امر پر غور نہیں کیا۔ کہ ہمارے سامنے جس قدر موجودات ہیں۔ ان میں باہمی امتیاز اجسام کی وجہ سے نہیں ہوا۔ آثار جسمانیہ کا اتحاد نوع کی دلیل نہیں ہے۔ اکثر حیوانات کے آثار جسمانیہ اور بنی نوع انسان کے آثار متحد ہیں۔ مثلاً ایک فرس کو لے لیجیے۔ کیا فرس قوت وضعف۔ صحت و مرض۔ حرکت وسکون۔ موت اور حیات کے آثار میں بنی نوع انسان کا شریک نہیں ہے؟ تو کیا ان آثار جسمانیہ میں اتحاد کی وجہ سے فرس کو انسان یا انسان کو فرس کہا جا سکتا ہے۔ ان موجودات میں باہمی امتیاز نفس کی وجہ سے ہوا ہے نباتات، جمادات سے نفس نباتیہ کی وجہ سے علیحدہ ہو گئے۔ اسی طریقہ سے حیوانات

نفس حیوانی کی وجہ سے نباتات سے ممتاز ہو گئے۔ وعلیٰ ہذا القیاس انسان حیوانات سے نفس ناطقہ انسانیہ کی وجہ سے ممتاز ہوا۔ اگر ان کے اجسام سے نفوس کو علیحدہ کر لیا جائے تو ان کے اجسام میں کوئی امتیاز باقی نہ رہے گا پس معلوم ہوا کہ آثار جسمانیہ میں اتحاد، اتحاد نوع کی دلیل نہیں ہے۔ بلکہ نوع کے اتحاد و اختلاف کی دلیل اتحاد نفس و اختلاف نفس ہے۔ اگر نفس ایک ہے تو نوع ایک ہو گی۔ اگر نفس مختلف ہے تو نوع مختلف ہو گی۔ اور نفوس کے اتحاد و اختلاف کا پتہ کمالات کے ذریعہ معلوم ہوتا ہے۔ اگر کمالات یکساں ہیں تو نفس ایک ہے اور اگر کمالات مختلف ہیں تو نفوس مختلف ہیں۔ اگر انبیاء و ائمہ علیہم السلام اور عام انسانوں کے کمالات یکساں ہیں تو یہ ایک نوع کے افراد ہوں گے اور اگر کمالات یکساں نہیں ہیں جو نفوس کے اختلاف کی دلیل ہے۔ تو انبیاء و ائمہ علیہم السلام کو عام انسانوں میں شامل نہیں کیا جا سکتا۔

ظاہری قوتوں کے لحاظ سے انبیاء علیہم السلام کے چند کمالات اس مقام پر ذکر کیے جاتے ہیں۔

کمال قوت سامعہ:

کیا عام انسانوں کی قوت سامعہ چیونٹی کی آواز کو سن سکتی ہے؟ ہرگز نہیں۔ لیکن انبیاء علیہم السلام چیونٹی کی آواز کو سن لیتے تھے حضرت سلیمان علیہ السلام کے تذکرہ میں باری تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا — سلیمانؑ چیونٹی کی بات سن کر مسکرائے

کمال قوت شامہ:

عام انسانوں کی قوت شامہ سینکڑوں میل کے فاصلہ سے کسی شخص کی قمیص سے اس شخص کی خوشبو نہیں سونگھ سکتی لیکن جناب یعقوب علیہ السلام سینکڑوں میل کے فاصلے سے حضرت

یوسف علیہ السلام کی قمیص سے یوسف علیہ السلام کی خوشبو سونگھ لیتے ہیں۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے:

إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ	مجھے یوسف کی خوشبو آ رہی ہے

کمال قوت باصرہ:

عام انسانوں کی آنکھیں ملکوت السموٰت والارض کو نہیں دیکھ سکتیں۔ اور معمولی سا حجاب انکی رویت بصریہ کو مانع ہو جاتا ہے۔ اس قوت کو انبیاء و ائمہ علیہم السلام میں ملاحظہ فرمایئے۔

جناب ابراہیم علیہ السلام کے لیے ارشاد ہوتا ہے:

وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ	اور اسی طریقہ سے ہم ابراہیم کو ملکوت سماوات و ارض دکھاتے ہیں۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے متعلق امام رازی تفسیر کبیر میں آیہ اِنَّ اللّٰہَ اصْطَفٰی اٰدَمَ الخ کی تفسیر کے ذیل میں لکھتے ہیں:

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زویت لی الارض فاریت مشارق الارض ومغاربھا	آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا میرے لیے زمین سمیٹ دی گئی پس اس کے مشارق و مغارب مجھے دکھا دیئے گئے۔

امام محمد باقر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے تذکرہ میں ملا عبدالرحمٰن جامی اپنی کتاب "شواہد النبوۃ" میں لکھتے ہیں۔ کہ ایک مرتبہ ایک شخص امام محمد باقر علیہ السلام کے در دولت پر حاضر ہوا اور دق الباب کیا۔ مکان سے ایک کنیز دروازہ پر آئی۔ اس شخص نے یہ سمجھا کہ کوئی دیکھنے والا نہیں ہے۔ کنیز کی طرف ہاتھ بڑھایا۔ امام محمد باقر علیہ السلام نے مکان کے اندر سے

فرمایا کہ خبردار کیا کرتا ہے۔ اس کے بعد امام علیہ السلام باہر تشریف لائے۔ اور اس شخص
سے فرمایا۔ کہ کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ یہ دیواریں ہمارے لیے حائل ہیں۔ اگر ایسا ہو جائے تو ہم
اور تم میں فرق ہی کیا باقی رہے۔ حالانکہ ہمیں باری تعالیٰ نے تمہارے اعمال کا نگران قرار
دیا ہے۔

چونکہ انبیاء و ائمہ علیہم السلام کے کمالات مافوق کمالات انسانیہ ہیں۔ اس لیے تسلیم کرنا
پڑے گا کہ ان حضرات کے نفوس نفوس انسانیہ کے مغائر ہیں۔

جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہما السلام نے نفوس کی تشریح ان الفاظ
میں فرمائی ہے۔

روی عن کمیل بن زیاد
قال سئلت مولانا امیر
المؤمنین علیاً علیہ السلام
فقلت یا امیر المؤمنین ارید
ان تعرفنی نفسی قال یا
کمیل وای الانفس ترید
ان اعرفك قلت یا مولای
ھل ھی الانفس واحدۃ
قال یا کمیل انما ھی اربعۃ
النامیۃ النباتیۃ والحسیۃ
الحیوانیۃ والناطقۃ القدسیۃ

کمیل ابن زیاد سے روایت ہے۔
انہوں نے کہا کہ میں نے حضرت
امیر المومنین علی علیہ السلام کی خدمت
میں عرض کیا۔ کہ مولا میں چاہتا
ہوں کہ آپ مجھے میرے نفس کی
شناخت کرائیں جب امیر المومنین علیہ
السلام نے فرمایا کہ اے کمیل کس نفس کے
متعلق چاہتے ہو کہ تمہیں شناخت
کراؤں کمیل نے عرض کیا کہ مولا کیا نفس
ایک سے زائد ہیں آپ نے فرمایا نفس
چار ہیں (۱) نامیہ نباتیہ (۲) حسیہ حیوانیہ

والكليّة الالهيّة و لكل واحدة من هذه النفوس خمس قوى.

(۳) ناطقہ انسانیہ (۴) کلیہ الٰہیہ اور بعض کتب میں بجائے کلیہ الٰہیہ کے کلمۂ الٰہیہ ہے اور ان چاروں نفسوں میں سے ہر ایک کے لیے پانچ پانچ قوتیں ہیں۔

النّامية النباتية لها خمس قوى ماسكة و جاذبة وهاضمة ودافعة ومربية ولها خاصيتان الزيادة والنقصان و انبعاثها من الكبد

نامیہ نباتیہ کی قوتیں یہ ہیں (۱) ماسکہ (۲) جاذبہ (۳) ہاضمہ (۴) دافعہ (۵) مربیہ۔ اور اس نفس کی دو خاصیتیں ہیں زیادتی و نقصان اور یہ نفس جگر کی حرارت سے پیدا ہوتا ہے۔

الحسّيّة الحيوانية لها خمس قوى سمع و بصر وشم و ذوق و لمس و لها خاصيتان الرضا و الغضب و انبعاثها من القلب

حسیہ حیوانیہ کی بھی پانچ قوتیں ہیں (۱) سمع (۲) بصر (۳) شم (سونگھنا) (۴) ذوق (چکھنا) (۵) لمس۔ اس نفس کی بھی دو خاصیتیں ہیں۔ رضا و غضب اور یہ نفس حرارت قلب سے پیدا ہوتا ہے۔

والناطقة القدسيّة لها خمس قوى فكر و ذكر و علم و حلم و نباهة

ناطقہ قدسیہ کی پانچ قوتیں ہیں (۱) فکر (۲) ذکر (۳) علم (۴) حلم (۵) نباہت (نام آوری و بزرگ ہونا)

ولیس لھا انبعاث و ھی اشبہ الاشیاء بالنفوس الملکیۃ و لھا خاصیتان النزاھۃ و الحکمۃ

اور یہ نفس جسم میں پیدا نہیں ہوتا یہ نفس نفوس ملکیہ یعنی ملائکہ سے زیادہ مشابہ ہے اور اس نفس کی بھی دو خاصیتیں ہیں (۱) اخلاق ذمیمہ سے پاکیزگی (۲) حکمت (یہ نفس مثل نفس نباتیہ و نفس حیوانیہ کے مادی نہیں ہے بلکہ مجرد عن المادہ ہے۔ اسی لیے اس نفس کا نام ناطقہ قدسیہ یعنی مجرد عن المادہ قرار پایا)

الکلیۃ الالھیۃ لھا خمس قوی بقاء فی فناء ونعیم فی شقاء وعز فی ذل و فقر فی غناء وصبر فی بلاء ولھا خاصیتان الرضا و التسلیم وھذہ ھی التی مبدءھا من اللہ و الیہ تعود قال اللہ تعالی وَ نَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ قال

نفس کلیہ الٰہیہ یا کلمہ الٰہیہ کی بھی پانچ قوتیں ہیں (۱) فنا میں بقا (۲) شقاء یعنی سختی میں نعمت (۳) ذلت میں عزت (۴) غنا میں فقر (۵) مصیبت میں صبر۔ اور اس نفس کی بھی دو خاصیتیں ہیں۔ رضا و تسلیم۔ اور یہی نفس وہ ہے جو اللہ کی طرف سے آیا ہے اور اللہ ہی کی طرف پلٹ جائے گا۔ باری تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ آدم میں میں نے اس روح کو پھونکا جو میری طرف منسوب ہے۔ اسی نفس کے

اللہ تعالیٰ یا ایتہا النفس المطمئنۃ ارجعی الی ربک راضیۃ مرضیۃ۔ والعقل وسط الکل. تفسیر صافی سورہ فجر در ذیل آیہ ونفخت فیہ من روحی ص ۲۲۴ چاپ طہران قدیم. کتاب علم النفس از یکے از علماء اہل سنت.

متعلق باری تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ اے نفس مطمئنہ میری طرف اس حالت میں پلٹ آ کہ تو اپنے رب سے راضی ہے۔ اور تیرا رب تجھ سے راضی ہے۔ اور عقل ان چاروں نفسوں کے حد اعتدال کا نام ہے۔

جناب امیر المومنین علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اس تشریح سے معلوم ہوا کہ نفس ناطقہ انسانیہ کے مافوق ایک اور نفس ہے جس کا نام نفس کلیہ الٰہیہ یا نفس کلمہ الٰہیہ ہے ہر نفس کے لیے جسم کا ہونا ضروری ہے۔ یہ امر بھی ظاہر ہے کہ اس نفس کا تعلق عام انسانوں کے اجسام سے نہیں ہے پس اس نفس کے لیے اجسام کا ہونا ضروری ہے اور وہ اجسام انبیاء و ائمہ علیہم السلام ہیں۔ یہی وہ نفس ہے جس کا ذکر حضرت آدم و حضرت عیسیٰ کے تذکرہ میں ان الفاظ میں فرمایا گیا ہے:

ونفخت فیہ من روحی

اور آدم میں اپنی پیدا کردہ مخصوص روح کو پھونک دوں

وکلمتہ القاھا الی مریم وروح منہ

اور عیسیٰ اللہ کا ایک کلمہ ہے جس کا القا مریم کی طرف کیا اور اللہ کی پیدا کردہ ایک روح ہے۔

اسی نفس کی وجہ سے انبیاء و ائمہ علیہم السلام کو عالمین پر فضیلت حاصل ہوتی اور اسی نفس کی وجہ سے انبیاء و ائمہ علیہم السلام ان امور پر قادر ہیں جن پر ان کا غیر قادر نہیں ہے علامہ ناصر ابن عبداللہ بیضاوی اپنی تفسیر بیضاوی آیہ اِنَّ اللّٰہَ اصْطَفٰی آدَمَ۔۔۔الخ کی تفسیر کے ذیل میں رقم طراز ہیں:

وبهذه الآية استدل على	اور اسی آیت سے بوجہ رسالت
فضل الانبياء على الملئكة	و بوجہ خصائص جسمانیہ و خصائص روحانیہ
بالرسالة والخصائص	انبیاء کے ملائکہ سے افضل ہونے پر دلیل
الجسمانية والروحانية ولذا	پیش کی جاتی ہے اور اسی وجہ سے انبیاء
قدروا على ما لم يقدر عليه	علیہم السلام ان امور پر قادر تھے جن پر
غيرهم	ان کا غیر قادر نہ تھا۔

اسی مقام سے یہ امر بھی واضح ہو جاتا ہے کہ معجزہ انبیاء و ائمہ علیہم السلام کا فعل ہو سکتا ہے معجزہ کے معنی عاجز کرنے والا ہے۔ اور انبیاء و ائمہ علیہم السلام کا ہر وہ فعل جو نفس کلیہ الٰہیہ کے ماتحت ہو گا وہ غیر کو عاجز کرنے والا ہو گا جس کا بیان انشاء اللہ عنقریب آئے گا۔

عام انسان پیدائشی کمالات میں ملائکہ سے افضل نہیں ہیں۔ بلکہ کمالاتِ اکتسابیہ کے لحاظ سے عام انسان ملائکہ سے افضل قرار پا سکتے ہیں۔ اور اگر کمالات اکتسابیہ کا فقدان ہو۔ تو یہی انسان چوپایوں سے بدتر ہو جاتا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

اِنْ هُمْ اِلَّا كَالْاَنْعَامِ بَلْ	یہ لوگ مثل چوپایوں کے ہیں۔ بلکہ
هُمْ اَضَلُّ سَبِيْلًا	چوپایوں سے بھی زیادہ راہ سے
	بھٹکے ہوئے ہیں۔

ایک غلطی اور اُس کا ازالہ

بعض مسلمانوں کا خیال ہے کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا معلم جبریل امین ہے۔ یہ خیال غلط ہے۔ اس غلط خیال کی وجہ یہ ہوئی کہ تنزیلِ قرآن کو تعلیمِ قرآن سمجھ لیا گیا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ نزولِ قرآن کی غرض تبلیغ ہے جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے

تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا	بزرگ ہے وہ خدا جس نے اپنے بندہ رسول پر حق و باطل میں فرق کرنے والے قرآن کو اس لیے نازل کیا کہ رسول عالمین کے لیے نذیر قرار پائے۔

یہی وجہ تھی کہ قرآن مجید حسب موقع و محل آیات کی شکل میں نازل ہوا۔

عہدۂ نبوت و امامت سے نبی و امام میں کمال پیدا نہیں ہوتا۔ بلکہ نبی و امام کے کمال کی وجہ سے عہدۂ نبوت و امامت عطا ہوتا ہے۔ نزولِ قرآن کی وجہ سے رسول میں کمال پیدا نہیں ہوا بلکہ ذاتِ رسول قرآن سے قبل ہی کامل تھی۔ اس کمال ہی کی وجہ سے آپ پر نزولِ قرآن ہوا ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ	بلکہ قرآن مجید وہ واضح اور روشن آیات ہیں جو ان لوگوں کے سینہ میں ہیں جن کو ہماری طرف سے علم عطا ہوا ہے۔

ان لوگوں کے سینہ میں قرآن کے آنے سے قبل ان کو علم عنایت فرما دیا گیا تھا نہ یہ کہ

قرآن کی وجہ سے یہ حضرات عالم قرار پائے ہوں۔

جبریل امین قرآن مجید کو امانت کی حیثیت سے لے کر نازل ہوئے تھے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ — قرآن مجید کو روح (جبریل) امین لے کر نازل ہوتے۔

امین کا لفظ اس امر پر دلالت کر رہا ہے۔ کہ جبریل امین قرآن کو بطور امانت لائے تھے امین کو معلم نہیں کہا جاتا۔ سورہ نمل میں ارشاد ہے:

وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ — اے رسول تم پر حکیم وعلیم کی جانب سے قرآن کا القا کیا جاتا ہے۔

حقیقت کتاب

کسی کتاب کی حقیقت نقوش و الفاظ نہیں ہوا کرتے اور نہ معانی لغویہ جن پر نقوش و الفاظ دلالت کرتے ہیں کو حقیقت کتاب کہا جا سکتا ہے۔ بلکہ حقیقت کتاب وہ حقائق ہیں جن کو مصنف کتاب نے دوسروں کو سمجھانے کے لیے نقوش و الفاظ کے ذریعہ پیش کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کسی کتاب کا عالم اس شخص کو نہیں کہا جا سکتا جو اس کتاب کے الفاظ کو پڑھ سکتا ہو یا الفاظ کے معانی لغویہ کو سمجھ سکتا ہو۔ بلکہ عالم کتاب وہ کہلائے گا کہ جو ان حقائق کو سمجھتا ہو جن کو مصنف کتاب پیش کرنا چاہتا ہے۔ ان حقائق کی معرفت کے لحاظ سے کتاب پڑھنے والوں کی تین حیثیتوں میں سے کوئی ایک حیثیت ہو گی

۱۔ کتاب پڑھنے والا ان تمام حقائق پر مطلع ہے جو کتاب میں پیش کیے گئے ہیں۔ اس

شخص کے لیے کل کتاب محکم ہوگی۔

(۲) کچھ حقائق کو جانتا ہے اور کچھ حقائق کو نہیں جانتا۔ اس شخص کے لیے کتاب کا کچھ حصہ محکم ہوگا اور کچھ حصہ متشابہ۔

(۳) ان حقائق سے بالکل بے خبر ہے جن کو کتاب میں پیش کیا گیا ہے۔ اس شخص کے لیے کل کتاب متشابہ ہوگی۔

قرآن مجید وہ کتاب ہے جس میں کائنات عالم کے حقائق کو بیان فرمایا گیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ	کوئی خشک و تر شے ایسی نہیں ہے جس کا ذکر قرآن میں نہ ہو

دوسرے مقام پر ارشاد ہے

وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ	آسمان اور زمین میں کوئی غائب شی ایسی نہیں ہے جس کا ذکر قرآن مجید میں نہ ہو۔

قرآن مجید کا عالم وہ ہے۔ جو عالم کی ہر خشک و تر شے کا علم رکھتا ہو۔ اور عالم کے ہر غیب پر مطلع ہو۔ آیت میں وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ سے مراد وہ غیب نہیں ہے۔ جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہے اس لیے کہ غَائِبَةٍ کو فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ (آسمان و زمین میں غائب ہی کی قید سے مقید کیا گیا ہے۔ حرف فِی ظرفیت کے لیے ہے۔ یعنی ہر وہ غیب جو آسمان و زمین میں موجود ہے۔ لیکن حواس یا عام مخلوق سے غائب ہے۔ یہ غیب ذات باری تعالیٰ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ اس غیب پر وہ ہستیاں مطلع ہیں جن کا وجود

آسمان و زمین کے وجود سے قبل ہے۔ علامہ قسطلانی کتاب مواہب لدنیہ میں لکھتے ہیں:

لما تعلقت ارادة الحق	جب ارادہ باری تعالیٰ ایجاد خلق
بایجاد الخلق ابرز	سے متعلق ہوا تو حقیقت محمدیہ کو انوار
الحقیقة المحمدیة من	محمدیہ سے ظاہر فرمایا۔ پھر
الانوار الصمدیة ثم سلخ	حقیقت محمدیہ سے تمام عوالم کو
منھا العوالم کلھا	پیدا کیا۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا ارشاد ہے انا و علی من نور واحد (میں اور علی ایک نور کے دو حصے ہیں) یہ ہستیاں ذات باری تعالیٰ سے مستفیض (فیض حاصل کرنے والا) اور دیگر موجودات کے لیے مفیض (فیض پہنچانے والا) ہیں۔ اگر غیر اللہ کو ان ہستیوں کا معلم مانا جائے گا تو مستفیض کی تقدیم مفیض پر لازم آئے گی جو صریح البطلان ہے یہ ہستیاں عالم کے ہر غیب پر مطلع تھیں جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ	خدا عالم الغیب ہے وہ اپنے غیب
عَلَىٰ غَيْبِهِ إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ	پر کسی کو مطلع نہیں فرماتا لیکن جس رسول
مِن رَّسُولٍ۔	کو مرتضیٰ بنا لیتا ہے تو اس کو اپنے غیب
	پر مطلع کرتا ہے

جناب امیر المومنین علی علیہ السلام کا منبر کوفہ پر دعویٰ

سلونی قبل ان تفقدونی	عرش کے ادھر کی جس شے کے متعلق
عما دون العرش فانی	چاہو مجھ سے دریافت کر لو میں آسمان
اعلم بطرق السماء من	کے راستوں کو بہ نسبت زمین کے

طرق الارض راستوں کے زیادہ جانتا ہوں۔

امام جعفر صادق علیہ السلام کے متعلق "روضۃ الصفا" جلد سوم میں ہے کہ آپ نے بھی برسر منبر دعویٰ سلونی فرمایا تھا امام رضا علیہ السلام کے متعلق ملا مبین فرنگی محلی نے "وسیلۃ النجاۃ" میں لکھا ہے:

آنحضرت علم ہا کمالی و علم ما یکون از آبا و اجداد بوراثت رسیدہ۔

غرض یہ ہستیاں وہ تھیں جو حقائق عالم پر مطلع تھیں۔ قرآن مجید کے فدیہ عالم نہیں قرار پائی تھیں؛

قال العلامۃ: اس بیان میں چند مبحث ہیں۔ پہلا بحث ہمارے رسول حضرت محمد ابن عبداللہ ابن عبدالمطلب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت کے بیان میں۔

آپ نے معجزات کو ظاہر فرمایا مثلاً قرآن مجید وشق القمر و انگشت ہائے مبارک کے درمیان سے پانی کا جاری ہونا و خلق کثیر کو طعام قلیل سے سیر فرمانا، سنگ ریزوں کا آپ کے دست مبارک میں تسبیح کرنا وغیرہ۔ آپ کے معجزات کا احصاء نہیں ہو سکتا۔ اظہار معجزات کے ساتھ ساتھ آپ نے دعوائے نبوت فرمایا۔ پس آپ دعوائے نبوت میں صادق تھے۔

اگر دعوائے نبوت میں صادق نہ ہوں گے تو باری تعالٰے کا بندوں کو فعل قبیح کی طرف دعوت دینا لازم آئے گا جو عقلاً محال ہے۔

قال الشارح: زمانہ و اشخاص کے اختلاف کی وجہ سے مصالح عباد مختلف ہوتے رہتے ہیں جس طرح مریض کہ مرض کی کمی و بیشی کی وجہ سے اس کے حالات بدلتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ ایک دوا ایک وقت میں مفید ہوتی ہے۔ اور دوسرے وقت میں مفید نہیں ہوتی اسی طریقہ سے زمانہ و اشخاص کے اختلاف کی وجہ سے شریعتیں بدلتی رہیں اور ایک شریعت دوسری شریعت کی ناسخ قرار پائی۔ یہاں تک کہ نبوت و شریعت ہمارے نبی محمد مصطفٰے صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک منتہی ہوتی اور حکمت الٰہیہ کا تقاضا ہوا کہ آپ کی نبوت و شریعت ماقبل شریعتوں کی ناسخ قرار پائے اور تا بقائے تکلیف باقی رہے۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت پر دلیل یہ ہے کہ آپ نے دعوائے نبوت فرمایا۔ اور معجزات کو ظاہر فرمایا۔ اور جو بھی ایسا کرے وہ نبی برحق ہے۔ لہٰذا آپ نبی برحق ہیں۔ اس استدلال میں تین امور کے بیان کی ضرورت ہے۔ پہلا امر آپ نے دعوائے نبوت فرمایا۔ دوسرا امر معجزات کو ظاہر فرمایا۔ تیسرا امر جو بھی ایسا کرے وہ نبی برحق ہے۔

پہلا امر: یعنی آپ نے دعوائے نبوت فرمایا۔ آپ کا دعوای نبوت فرمانا بالاجماع ثابت ہے۔ کوئی ایک شخص بھی اس کا منکر نہیں ہے۔

دوسرا امر: یعنی آپ نے معجزات کو ظاہر فرمایا

معجزہ کی تعریف: ھُوَ الامر الخارق للعادۃ المطابق للدعوی المقرون مالتحدی المتعذر علی الخلق الاتیان بمثلہ

معجزہ وہ امر ہے۔ جو خلاف عادت ہو۔ دعویٰ کے مطابق ہو تحدی سے ملا ہوا ہو۔ اور مخلوق پر اس کے مثل کا لانا دشوار ہو۔

تعریف معجزہ میں خارق عادت کی قید اس لیے ہے کہ اگر خارق عادت نہ ہوگا مثلاً آفتاب کا مشرق سے نکلنا تو معجزہ نہیں ہو سکتا۔ مطابق دعویٰ کی قید اس لیے ہے۔ کہ اگر دعویٰ کے مطابق نہ ہوگا۔ تو نبی یا امام کے صدق پر دلالت نہ کرے گا جیسا کہ مسیلمہ کذاب کے واقعہ میں ہوا تھا۔ مسیلمہ کذاب ایک شخص تھا جس نے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حیات میں دعوئی نبوت کیا تھا۔ مسیلمہ کذاب سے کہا گیا کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا معجزہ ہے کہ چاہ شور میں آپ کا لعاب دہن گر جائے تو چاہ شیریں ہو جاتا ہے مسیلمہ کذاب نے کہا کہ میں بھی ایسا کر سکتا ہوں۔ چنانچہ وہ ایک چاہ شور کے قریب آیا اور اس میں تھوک دیا۔ چاہ شور بجائے شیریں ہونے کے خشک ہو گیا۔ چاہ کا خشک ہو جانا بھی خلاف عادت ہے لیکن دعویٰ کے مطابق نہیں ہے اس لیے کہ مسیلمہ کذاب نے چاہ کے شیریں ہو جانے کا دعویٰ کیا تھا چاہ شیریں ہونے کے بجائے لعاب دہن کی نجاست کی وجہ سے خشک ہو گیا۔ یہ تکذیب نبوت ہے نہ کہ تصدیق نبوت۔ اسی روز سے اس کا لقب کذاب

قرار پایا۔

خلق پر اس کے مثل کا لانا دشوار ہوتا یہ قید اس لیے ہے کہ اگر وہ امر کثیر الوقوع ہو اور ہر شخص اس کو بجالاتا ہو تب بھی نبی کی نبوت پر دلالت نہ کرے گا۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے معجزات اخبار متواترہ کے ذریعہ ہم تک پہنچے ہیں جس کی وجہ سے ہم کو ان معجزات کا علم بدیہی ہے۔ منجملہ ان معجزات کے ایک معجزہ قرآن مجید ہے جس کے ذریعہ آپ نے تحدی فرمائی اور قرآن کے مثل کو ان سے طلب فرمایا۔

فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ (سورۃ البقرۃ) قرآن کی سورتوں میں سے کسی سورہ کا مثل لے آؤ

عرب قرآن کا مثل لانے پر قادر نہ ہوئے۔ اور ان کے تیز وطرار خطیب جو خالص عرب تھے عاجز ہو گئے۔ اور اس عجز کی وجہ سے جنگ و جدال پر آمادہ ہو گئے جس کی وجہ سے ان کی جانیں ضائع ہوئیں۔ مال و اسباب لوٹا گیا۔ اہل و عیال اسیر و قید ہوئے۔ اگر یہ لوگ قرآن کا مثل لانے پر قادر ہوتے جو ان کے لیے سہل تھا۔ اس لیے کہ خطیب تھے۔ شاعر تھے فصاحت و بلاغت کے مالک تھے۔ انہی کی زبان میں قرآن نازل ہوا تھا۔ تو ہرگز جنگ و جدال کو اختیار نہ کرتے۔ کیوں کہ کوئی عاقل سہل کام کو چھوڑ کر دشوار کام کو اس وقت اختیار کرتا ہے کہ جب سہل کام پر قادر نہ ہو۔ اگر سہل کام پر قادر ہوگا۔ تو اس کے مقابلہ میں کبھی دشوار کام اختیار نہ کرے گا

آپ کا ایک معجزہ شق القمر ہے

دوسرا معجزہ آپ کی انگلیوں کے درمیان سے پانی کا جاری ہونا ہے۔

ایک جنگ میں پانی کی قلت کی وجہ سے اصحاب نے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں پیاس کی شکایت کی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے دست

مبارک پر رومال ڈالا۔ انگلیوں کے درمیان سے شیریں پانی کا ایک چشمہ جاری ہوا جس سے تمام اصحاب سیراب ہوئے۔

تیسرا معجزہ۔ طعام قلیل سے خلق کثیر کو سیر کرنا۔ جیسا کہ دعوت ذوی العشیرہ کے موقع پر آپ نے قریش کے چالیس خوش خوراک افراد کو جمع فرمایا۔ جناب امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کو تیاری طعام کا حکم فرمایا۔ جناب امیرالمومنین علیہ السلام نے بکری کی ایک ران کا گوشت اور ایک صاع (سوا تین سیر) آٹے کی روٹیاں تیار کرائیں۔ یہ چالیس خوش خوراک افراد اس طعام سے سیر ہو گئے جس پر ابولہب نے کہا کہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جادو کیا ہے۔ تین روز تک جناب امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام اتنی ہی مقدار میں کھانا تیار کراتے رہے اور یہ لوگ سیر ہوتے رہے۔

چوتھا معجزہ: سنگ ریزوں کا آپ کے دستِ مبارک پر تسبیح کرنا ہے۔

پانچواں معجزہ: ذراع مسموم کا کلام کرنا

ایک دعوت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے زہر آلود بکری کی ران پیش کی گئی۔ اس ران سے آواز آئی کہ مجھ میں زہر ملا ہوا ہے۔

چھٹا معجزہ: درخت خرما کی شاخ سے آواز گریہ کا پیدا ہونا

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم درخت خرما کی ایک شاخ پر سہارا دے کر خطبہ فرمایا کرتے تھے۔ مقام خطبہ تبدیل ہونے پر اس شاخ سے فراق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں آواز گریہ آتی تھی۔

ساتواں معجزہ۔ حیوانات کا کلام کرنا۔

ایک عرب بدو ایک سوسمار (گوہ) کو چادر میں چھپا کر جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ

و آلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس سے فرمایا۔ کہ اگر یہ سوسمار جس کو تو چادر میں چھپائے ہوتے ہے میری رسالت کی گواہی دے تو کیا تو ایمان قبول کرے گا۔ اس شخص نے ایمان لانے کا اقرار کیا۔ سوسمار گویا ہوئی اشھد ان لا الہ الا اللہ واشھد ان محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم

آٹھواں معجزہ: آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا غیب کی خبروں کا بیان فرمانا جو کتب معجزات و کتب تواریخ میں مذکور ہیں۔

نواں معجزہ: آپ کی دعا کی قبولیت کا شمار بھی آپ کے معجزات میں ہے۔

ان معجزات کے علاوہ دیگر معجزات ہیں جو بے شمار ہیں اور کتب معجزات و تواریخ میں مذکور ہیں ان معجزات میں سے تقریباً ایک ہزار معجزات کو محفوظ کر لیا گیا ہے۔

ان معجزات میں اشرف ترین معجزہ قرآن مجید ہے کہ باطل نہ جس کے سامنے سے آ سکتا ہے نہ پس پشت سے طبیعتیں جس سے اکتاتی نہیں جس کا بار بار سننا کانوں پر گراں نہیں گزرتا جس واقعہ کو بھی قرآن مجید کی طرف پلٹا جائے اس واقعہ کا حکم قرآن مجید میں مل جائیگا۔ پرانی کتاب ہونے کی وجہ سے ایسا نہیں ہے کہ جدید واقعات کا اس میں حکم موجود نہ ہو۔ شکوک و شبہات صرف قرآن مجید ہی کے ذریعہ دور ہو سکتے ہیں۔

تیسرے امر کا ثبوت:

جو شخص دعوائے نبوت کرے اور معجزات کو ظاہر کرے وہ نبی برحق ہے۔ یہ اس لیے کہ اگر دعوائے نبوت میں صادق نہ ہوگا تو کاذب ہوگا اور کاذب ہونا باطل ہے۔ کیونکہ کذب کی صورت میں لازم آتا ہے کہ باری تعالیٰ بندوں کو کاذب کے اتباع پر آمادہ کرے کیونکہ خداوند عالم نے اس کے ہاتھوں پر معجزہ کو ظاہر فرمایا ہے یا معجزہ ظاہر کرنے کا اس کو حکم دیا

ہے۔ اور کاذب کے اتباع پر بندوں کو آمادہ کرنا عقلاً قبیح ہے جو حکیم کا فعل نہیں ہو سکتا۔

تشریح مترجم:

جناب محمد ابن عبداللہ ابن عبد المطلب بن ہاشم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نبی برحق اور خاتم النبیین ہیں۔ آپ پر نبوت کا خاتمہ ہو گیا، تا بقائے تکلیف کوئی نبی مبعوث نہ ہو گا۔ قرآن مجید میں آپ کے خاتم النبیین ہونے پر نص صریح موجود ہے:

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَآ اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ

محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم امت کے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں ہیں لیکن اللہ کے رسول اور خاتم النبیین ہیں۔

خاتم کو بکسر تا بھی پڑھا گیا ہے اور بفتح تا بھی۔ خاتِم بکسر تا خَتَمَ یَخْتِمُ کا اسم فاعل ہے بمعنی ختم کرنے والا اور خاتَم بفتح تا خَتَمَ یَخْتِمُ کا اسم آلہ ہے بمعنی ما یختم بہ الشئی یعنی جس کے ذریعہ کوئی شے ختم کی جائے۔ دونوں قرأتوں کے اعتبار سے آپ کے بعد کسی نبی کے مبعوث ہونے کا امکان نہیں ہے۔ ورنہ قرآن مجید کی تکذیب لازم آئے گی۔ چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نبوت و شریعت تا بقائے تکلیف باقی رہے گی۔ اسی وجہ سے آپ کو وہ معجزہ عنایت ہوا جو بقائے تکلیف تک بشکل معجزہ باقی رہے گا۔

قرآن مجید اور دیگر معجزات میں فرق

قرآن مجید تمام معجزات میں خواہ انبیائے ماسلف کے معجزات ہوں یا جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے معجزات ہوں اکمل و اشرف ہے۔ اس لیے کہ قرآن مجید کے علاوہ جس قدر معجزات ہیں۔ ان کی حیثیت اتفاقی ہے۔ یعنی اگر دعوائے نبوت کو ان کے ساتھ شامل

کیا جائے گا تو دلیل نبوت ہوں گے۔ اور اگر دعوای نبوت کو ان کے ساتھ شامل نہ کیا جائے۔ تو

دلیل نبوت قرار نہیں دیئے جاسکتے۔ مثلاً عصائے موسیٰ کا اژدہا بن جانا یا حضرت عیسیٰ کا مردوں

کو زندہ کرنا یا جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک پر سنگریزوں کا تسبیح

پڑھنا وغیرہ۔ اگر دعوای نبوت سے قطع نظر کر لی جائے۔ تو ان معجزات سے نبوت ثابت

نہیں ہو سکتی۔ قرآن مجید معجزہ اقناعی نہیں ہے بلکہ معجزہ برہانی ہے خواہ دعوای نبوت کو اس کے

ساتھ شامل کیا یا نہ کیا جائے یہ صاحب معجزہ یعنی جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

کی نبوت پر دلیل قاطع و برہان ساطع ہے۔

معجزہ اللہ کا فعل بھی ہو سکتا ہے اور نبی و امام کا فعل بھی

معجزہ دلیل نبوت و امامت ہوتا ہے۔ اس کے لیے ضروری نہیں ہے کہ اللہ ہی

کا فعل ہو۔ معجزہ کو معجزہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ امت مبعوث الیہا جس امت کی طرف نبی

بنا ہے اس کے مثل پر قادر نہیں ہوتی۔ ہم بیان کر آئے ہیں کہ نبی اور امام میں نفس کلیہ الہیہ ہوتا

ہے۔ جس کی وجہ سے وہ ان افعال پر قادر ہوتا ہے جن پر اس کا غیر قادر نہیں ہوتا۔ نبی و امام کا

ہر وہ فعل جو نفس کلیہ الہیہ کے ماتحت ہو گا۔ غیر کو عاجز کرنے والا ہو گا۔ علامہ حلی علیہ الرحمہ نے

شرح تجرید میں اس امر کی صراحت فرمائی ہے کہ معجزہ خدا کا فعل بھی ہو سکتا ہے اور نبی و امام

کا فعل بھی علامہ نے تحریر فرمایا ہے:

وشرطها ان تکون من قبل اللہ	معجزہ کی شرط یہ ہے کہ اللہ کی جانب سے
او بامرہ	ہو یا اللہ کے امر سے ہو

اگر من قبل اللہ ہوگا تو اللہ کا فعل ہوگا۔ اور اگر بامر اللہ ہوگا تو نبی یا امام کا فعل ہوگا۔

چشم زدن میں تخت بلقیس کو جناب سلیمانؑ کے سامنے حاضر کر دینا آصف ابن برخیا وزیر سلیمان کا فعل تھا۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اَیُّکُمْ یَاْتِیْنِیْ بِعَرْشِهَا	(جناب سلیمانؑ نے حاضرین دربار سے فرمایا)
قَالَ عِفْرِیْتٌ مِّنَ الْجِنِّ	تم میں سے ایسا کون شخص ہے کہ جو تخت
اَنَا اٰتِیْکَ قَبْلَ اَنْ تَقُوْمَ	بلقیس کو میرے سامنے حاضر کرے ایک
مِنْ مَّقَامِکَ وَ قَالَ الَّذِیْ	دیو جن نے کہا کہ آپ کے دربار برخاست کرنے سے
عِنْدَهٗ عِلْمٌ مِّنَ الْکِتَابِ	قبل میں تخت بلقیس کو آپ کی خدمت میں پیش
اَنَا اٰتِیْکَ بِهٖ قَبْلَ اَنْ	کر سکتا ہوں اور اس شخص نے کہا کہ جس کے
یَّرْتَدَّ اِلَیْکَ طَرْفُکَ	پاس کتاب کا تھوڑا سا علم تھا اے سلیمان آپ
	کی پلک بھی جھپکنے نہ پائے گی کہ تخت بلقیس کو میں
	آپ کی خدمت میں پیش کر دوں گا۔

چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ سلیمان کی پلک جھپکنے سے قبل تخت بلقیس دربار سلیمان میں موجود تھا۔ آیت کے الفاظ میں اَنَا اٰتِیْکَ بِهٖ یعنی آصف ابن برخیا وزیر سلیمان نے کہا کہ تخت بلقیس کو میں تمہارے سامنے لے آؤں گا ذکر خدا لائے گا۔ اگر تخت بلقیس کو لانا آصف ابن برخیا کا فعل نہ ہوتا تو قَالَ الَّذِیْ عِنْدَهٗ عِلْمٌ مِّنَ الْکِتَابِ نہ فرمایا جاتا بلکہ قال۔ بجل یا قال آصف فرمانا زیادہ فصیح تھا صفت علم کا ذکر اس امر کی واضح دلیل ہے کہ یہ فعل آصف ابن برخیا کا تھا۔ اور یہ اس فعل پر قدرت کا سبب کتاب کا تھوڑا سا علم تھا جو آصف ابن برخیا کو حاصل تھا۔

اس مقام پر یہ امر بھی غور طلب ہے کہ جس فعل پر نبی کا وزیر قادر ہو کیا اس فعل پر نبی قادر

نہ ہوگا۔ نبی کو بدرجہ اولیٰ قادر ہونا چاہیے۔ جب جناب سلیمان علیہ السلام تخت بلقیس کو خود لانے پر قادر تھے تو حضار بزم کو کیوں زحمت دے رہے تھے تو امام علیہ السلام نے اس مقام پر یہ فرمایا ہے کہ اگر سلیمانؑ خود تخت بلقیس کو لے آتے تو لوگوں کو یہ معلوم نہ ہوتا کہ سلیمان کا وزیر کون ہے اور اس وزیر کے صفات کیا ہیں۔ صاحبان عقل اس مقام سے اس شخص کی قدرت کا اندازہ فرمائیں کہ جس کے پاس کل کتاب کا علم تھا جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں ایک ایسی ہستی کا پتہ ملتا ہے کہ جس کے پاس کل کتاب کا علم تھا اور یہ علم اس ہستی کو قبل نزول کتاب عطا فرما دیا گیا تھا جس کو ہم بیان کر آئے ہیں۔

عقول انسانیہ آصف ابن برخیا وزیر سلیمان کی قوت کا اندازہ لگانے سے قاصر ہیں۔ حالانکہ ان کے پاس کتاب کا جزوی علم تھا۔ تو پھر اس ہستی کی قوت کا اندازہ کس طریقہ سے لگایا جا سکتا ہے کہ جس کے پاس کل کتاب کا علم تھا۔ اور جب کل کتاب کا علم رکھنے والے کی قوت کا اندازہ نہیں لگایا جا سکتا۔ تو اس خاتم النبیین (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی قوت کا اندازہ کون لگا سکتا ہے جس کے شاہد و وزیر کے پاس کل کتاب کا علم تھا۔

یہی راز تھا کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خود قلعہ خیبر کو فتح نہیں کیا۔ عمر ابن ود عامری کو خود قتل نہیں کیا۔ دیگر معجزات جو زمانہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام سے ظاہر ہوتے۔ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان معجزات کو خود ظاہر نہیں فرمایا۔ حالانکہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان تمام افعال پر بہ نسبت جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام زیادہ قدرت رکھتے تھے۔ اگر جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان افعال کو خود ظاہر فرماتے تو یہ معلوم نہ ہوتا کہ آپ کا وزیر کون ہے۔ اور آپ کے وزیر کو کس قوت و طاقت کا حامل ہونا چاہیے۔

بنصِ قرآنی کتاب کا تھوڑا سا علم رکھنے والے کا معجزہ خود اس کا فعل ہے جو بامرِ خدا ظہور پذیر ہو تو تسلیم کرنا پڑے گا کہ کل کتاب کا علم رکھنے والے سے جو معجزات ظاہر ہوتے وہ خود اس کے افعال تھے جو بامرِ خدا ظہور میں لائے گئے تھے۔ وعلیٰ ہذا جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے معجزات کے متعلق بھی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ خدا ہی کے افعال تھے۔

جناب عیسٰی کے معجزات خود عیسٰی کے افعال تھے جو بامرِ خدا تھے۔ قرآن مجید میں ان معجزات کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا گیا ہے:

اُبْرِئُ الْاَکْمَہَ وَالْاَبْرَصَ وَ	میں مادرزاد اندھوں اور مبروص کو شفا
اُحْیِ الْمَوْتٰی	دیتا ہوں اور مردوں کو زندہ کرتا ہوں

ان تمام افعال کو عیسٰی اپنی طرف منسوب کر رہے ہیں۔ کون عاقل کہہ سکتا ہے کہ یہ افعال جو کہ معجزہ ہیں بامرِ خدا عیسٰی کے افعال نہ تھے:

قال العلامہؒ: دوسرا بحث وجوب عصمت نبی کے بیان میں۔

عصمت کی تعریف

عصمت اللہ کا ایک لطف خفی ہے جو وہ مکلف کے ساتھ فرماتا ہے۔ اس حیثیت سے کہ مکلف ترک طاعت وارتکاب معصیت پر قادر ہوتے ہوئے ترک طاعت و ارتکاب معصیت نہیں کرتا۔ نبی کا معصوم ہونا اس لیے ضروری ہے کہ اگر معصوم نہ ہوگا تو اس کے قول پر وثوق حاصل نہ ہو سکے گا اور نبی کے قول پر وثوق نہ ہونے کی صورت میں فائدہ بعثت ختم ہو جائے گا جو محال ہے۔

قال الشارحؒ: باری تعالیٰ جلت عظمتہ کے الطاف میں معصوم وغیر معصوم دونوں شریک ہیں۔ لیکن معصوم کو اس کے ملکہ نفسانیہ کی وجہ سے ایک مخصوص لطف عنایت ہوتا ہے۔ جس کا نام عصمت ہے۔ عصمت کی وجہ سے معصوم سے ترک طاعت وارتکاب معصیت نہیں ہوتا۔ باوجودیکہ معصوم ترک طاعت وارتکاب معصیت پر قادر ہوتا ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ معصوم ارتکاب معصیت پر قادر نہیں ہوتا لیکن یہ خیال غلط ہے اگر ارتکاب معصیت پر قادر نہ ہوگا تو ترک معصیت پر قابل مدح نہ رہے گا۔ اس بیان کے بعد معلوم ہونا چاہیئے کہ انبیاء علیہم السلام کی عصمت کے متعلق اختلاف ہے۔

خوارج کے نزدیک انبیاء علیہم السلام سے گناہ کا صدور ہوتا ہے۔ اور ہر گناہ ان کے نزدیک کفر ہے۔

فرقہ حشویہ انبیاء علیہم السلام سے گناہ کبیرہ کے صدور کو جائز سمجھتا ہے۔ اس فرقہ کے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے عمداً گناہ کبیرہ کا صدور نہیں ہوتا۔ سہواً گناہ کبیرہ

صادر ہو سکتا ہے اور گناہ صغیرہ کا صدور عمداً ہو سکتا ہے۔

فرقہ اشاعرہ کے نزدیک انبیاء علیہم السلام سے گناہ کبیرہ نہ عمداً صادر ہوتا ہے اور نہ سہواً البتہ گناہ صغیرہ کا صدور سہواً ہو سکتا ہے۔

فرقہ امامیہ کے نزدیک انبیاء علیہم السلام تمام گناہان کبیرہ و صغیرہ سے معصوم ہوتے ہیں ان سے کسی قسم کا کوئی گناہ نہ عمداً صادر ہو سکتا ہے اور نہ سہواً اور یہی مذہب حق ہے۔ اس مذہب کی حقانیت پر دو دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل جس کی طرف علامہؒ نے اشارہ فرمایا ہے یہ ہے کہ اگر انبیاء علیہم السلام معصوم نہ ہوں گے تو ان کی بعثت کا فائدہ ختم ہو جائے گا اور بعثت کے فائدہ کا ختم ہونا باطل ہے پس انبیاء علیہم السلام کے لیے صدور گناہ کی تجویز ہی باطل ہوئی صدور گناہ کی تجویز کی صورت میں فائدہ بعثت اس لیے ختم ہو جائے گا۔ کہ اس صورت میں ان کے قول کی صحت پر وثوق نہ رہے گا کیونکہ صدور گناہ کی تجویز کی صورت میں انبیاء کے لیے کذب جائز ہو گا اور جواز کذب کی صورت میں ان کے اوامر و نواہی قابل اتباع نہ رہیں گے پس ان کی بعثت کا فائدہ ختم ہو جائے گا اور ختم فائدہ بعثت محال ہے۔

دوسری دلیل: اگر انبیاء علیہم السلام سے گناہ صادر ہو گا تو اس گناہ میں بھی امت پر ان کا اتباع واجب ہو گا۔ کیونکہ قرآن مجید میں مطلقاً اتباع انبیاء کو واجب قرار دیا گیا ہے۔ لیکن گناہ میں ان کی پیروی کا حکم محال ہے۔ کیوں کہ گناہ میں پیروی کرنا قبیح ہے۔ اور باری تعالیٰ کے لیے محال ہے کہ امر قبیح کا حکم فرمائے۔ پس ثابت ہوا کہ انبیاء علیہم السلام سے گناہ کا صدور محال ہے اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

قال العلامۃ: تیسرا بحث اس بیان میں ہے کہ نبی اول عمر سے آخر عمر تک معصوم ہوتا ہے۔

انبیاء علیہم السلام کا اول عمر سے آخر عمر تک معصوم ہونا اس لیے ضروری ہے۔ کہ انبیاء علیہم السلام کی بعثت کی غرض ان حضرات کے لیے عام انسانوں کی اطاعت تامہ کا حاصل ہونا ہے اور جس شخص سے اس کی عمر کے کسی حصہ میں بھی گناہان کبیرہ و صغیرہ و موجب نفرت افعال کا صدور ہو گا۔ اس کے لیے عام انسانوں کی اطاعت تامہ حاصل نہیں ہو سکتی۔

قال الشارح: فرقہ امامیہ کے علاوہ جو لوگ عصمت انبیاء کے قائل ہیں وہ اس امر کے قائل ہیں کہ انبیاء بعد نزول وحی معصوم ہوتے ہیں۔ لیکن نزول وحی سے قبل یہ لوگ عصمت انبیاء کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ اس بات کے قائل ہیں کہ نزول وحی سے قبل انبیاء کافر نہیں ہوتے۔ اور نہ گناہوں پر اصرار ہوتا ہے۔ صدور گناہ عمداً ہو سکتا ہے۔

فرقہ شیعہ

فرقہ شیعہ انبیاء علیہم السلام کی عصمت مطلقہ کا قائل ہے۔ انبیاء علیہم السلام سے کوئی گناہ نہ قبل وحی ہو سکتا ہے۔ اور نہ بعد وحی آخر عمر تک ان سے کوئی گناہ ہو سکتا ہے۔ اس عصمت پر دلیل وہی ہے جس کو علامہ نے ذکر فرمایا ہے۔ قرآن مجید کی بعض آیات و نیز بعض احادیث جن سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے گناہ صادر ہوا۔ ان آیات و احادیث میں صدور گناہ سے مراد ترک اولیٰ ہے تاکہ عقل و نقل میں مخالفت لازم نہ آئے علاوہ ازیں ان تمام آیات و احادیث کی تاویلات بیان کر دی گئی ہیں۔ جو اپنے اپنے مقام پر موجود ہیں۔ اگر کوئی شخص ان تاویلات کو دیکھنا چاہے تو اس کو چاہیے کہ جناب مرتضیٰ

علم الہدیٰ کی کتاب تنزیہ الانبیاء و دیگر علمائے اعلام کی کتابوں کا مطالعہ کرے۔ اگر کتاب کے طولانی ہو جانے کا خوف نہ ہوتا۔ تو ہم اس مقام پر کچھ تاویلات کو ذکر کرتے:

تشریح مترجم

انبیاء و ائمہ علیہم السلام ابتدائے عمر سے آخر عمر تک معصوم ہوتے ہیں۔ اعلان نبوت و امامت سے قبل ان حضرات کا معصوم ہونا اس لیے ضروری ہے کہ عدم عصمت کی صورت میں ان حضرات کو خلق کی اطاعت تامہ حاصل نہ ہو گی جو ان کی نبوت و امامت کی غرض ہے۔ گذشتہ زمانہ کے گناہ اطاعت کے لیے مانع قرار پائیں گے۔

اعلان نبوت و امامت کے بعد ان حضرات کا معصوم ہونا اس لیے ضروری ہے کہ نبی مبلغ شریعت اور امام محافظ شریعت ہوتا ہے۔ لہٰذا ان دونوں کا معصوم ہونا ضروری ہے ورنہ عدم عصمت نبی کی صورت میں احکام خدا یقینی احکام خدا نہ رہیں گے۔ اور عدم عصمت امام کی صورت میں شریعت زیادتی و کمی سے محفوظ نہ رہ سکے گی۔ وعلیٰ ہذا نبی و امام کے لیے سہو و نسیان کی تجویز بھی باطل ہے۔ سہو و نسیان کی تجویز کی صورت میں وہی خرابی لازم آئے گی جو تجویز صدور گناہ کی صورت میں لازم آتی ہے۔ قرآن مجید کی بعض آیات سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے صدور گناہ جائز ہے۔ مثلاً حضرت آدمؑ کے متعلق ارشاد باری تعالیٰ ہے:

عَصٰی اٰدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰی — آدم نے اپنے رب کا عصیان کیا پس وہ نقصان میں رہے۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے متعلق ارشاد ہے۔

فَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ — اے رسول اپنے گناہ کے لیے استغفار کرو

اسی طریقے سے بعض انبیاء کے لیے ظلم کا لفظ استعمال ہوا ہے۔

اس قسم کی تمام آیات کی تاویل واجب ہے۔ اس لیے کہ عقل و نقل کے تعارض کی صورت میں نقل واجب التاویل ہو جاتی ہے۔ مثلاً باری تعالیٰ کا جسم و جسمانیات سے منزہ ہونا بدلائل عقلیہ ثابت ہے اور قرآن کی بعض آیات سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ اس کے ہاتھ و چہرہ ہے ارشاد ہوتا ہے:

يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ — اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں کے اوپر ہے۔

دوسرے مقام پر ارشاد ہے:

اَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ — تم جس طرف بھی اپنا رخ کرو گے وہیں اللہ کا چہرہ ہے

ان آیتوں کا ظاہری ترجمہ اس امر کا وہم پیدا کرتا ہے کہ اللہ کے لیے ہاتھ اور چہرہ ہے اس مقام پر عقل و نقل میں تعارض ہے پس ہمارے لیے اس کے علاوہ کوئی چارہ کار ہی نہیں ہے کہ عقل پر عمل کریں اور نقل میں تاویل کریں یعنی نقل کے معنی عقل کے مطابق مراد لیں۔ اس لیے کہ اگر یہ صورت اختیار نہ کی جائے گی تو یا عقل و نقل دونوں پر عمل کیا جائے گا یا دونوں کو ترک کر دیا جائے گا اور یا نقل پر عمل کیا جائے گا اور عقل کو چھوڑ دیا جائے گا۔ یہ تینوں صورتیں باطل ہیں۔ وجہ بطلان یہ ہے کہ پہلی صورت میں اجتماع نقیضین لازم آتا ہے اور دوسری صورت میں ارتفاع نقیضین لازم آتا ہے۔ اور اجتماع نقیضین وارتفاع نقیضین دونوں محال ہیں۔ تیسری صورت یعنی نقل پر عمل کرنا اور عقل کو چھوڑ دینا۔ اس صورت میں نقل کو بھی چھوڑنا لازم آئے گا۔ اس لیے کہ نقل کو سمجھنے کا ذریعہ ہمارے پاس عقل ہی ہے۔ اور عقل کو چھوڑ دیا گیا ہے۔ نقل کو سمجھنے کا

ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہ رہے گا اس لیے نقل بھی چھوٹ جائے گی۔

ان آیتوں میں ید سے مراد قوت و طاقت ہے۔ اور وجہ سے مراد کوئی مقام اور جہت ہے۔ اور کسی مقام پر وجہ سے مراد وہ ہستیاں ہیں جو اللہ کی معرفت کا ذریعہ ہیں۔ اس لیے کہ وجہ ہر شئی کا وہ ہے جس سے اس شئے کی معرفت ہو۔ اس طریقہ سے ان آیات کی تاویل ضروری ہے جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے گناہ کا صدور ہوا ہے کیونکہ دلیل عقلی سے ثابت ہو چکا ہے کہ انبیاء علیہم السلام معصوم ہوتے ہیں۔

علمائے کرام رحمہم اللہ نے ان آیات کریمہ اور ان کے معانی عقل کے مطابق بیان کیے ہیں۔ اس سلسلہ میں جناب سید مرتضیٰ علم الہدیٰ کی کتاب تنزیہ الانبیاء زیادہ مشہور ہے۔ بعض آیات کے معانی ہم بھی بیان کرتے ہیں، جن میں تاویلات کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

حضرت آدم علی نبینا و آلہ و علیہ الصلوٰۃ و السلام کے متعلق ارشاد ہے:

عَصٰی اٰدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰی — آدم نے اپنے رب کا عصیان کیا۔ پس مراد کو نہ پہنچے۔

اس آیت کے ظاہری ترجمہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ آدم علیہ السلام سے گناہ صادر ہوا۔

جواب: لغت میں عصیان کے معنی گناہ کے نہیں ہیں بلکہ عصیان کے معنی خلاف الطاعۃ ہے صحاح جوہری لغت عصیٰ یعنی طاعت کی ضد کو عصیان کہتے ہیں۔ اور اطاعت کی چار قسمیں ہیں:

(۱) امر واجب میں اطاعت (۲) امر مستحب میں اطاعت (۳) ترک حرام میں اطاعت (۴) ترک مکروہ میں اطاعت۔ پس اطاعت کی ضد یعنی عصیان کی بھی چار قسمیں قرار پائیں۔

(۱) امر واجب کے ترک میں عصیان (۲) امر مستحب کے ترک میں عصیان (۳) ارتکاب فعل حرام میں عصیان (۴) ارتکاب فعل مکروہ میں عصیان

ہماری اس تشریح سے واضح ہوگیا کہ عصیان کا کوئی مستقل مفہوم نہیں ہے۔ بلکہ جس قسم کا امر یا نہی ہوگی اسی حیثیت کا عصیان ہوگا۔ اگر امر واجب کو ترک کیا ہے تو امر واجب میں عصیان ہوگا جو گناہ ہے۔ اگر امر مستحب کو ترک کیا ہے تو امر مستحب میں عصیان ہوگا جو گناہ نہیں ہے۔ اگر فعل حرام کا ارتکاب کیا ہے تو فعل حرام میں عصیان ہوگا جو گناہ ہے۔ اور اگر امر مکروہ بجا لایا ہے تو امر مکروہ میں عصیان ہوگا جو گناہ نہیں ہے۔ جناب آدم علیہ السلام کا عصیان

لَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ — اے آدم و حوا تم دونوں اس درخت کے قریب نہ جانا

کے تابع ہوگا۔ اگر لا تقربا حرمت کے لیے ہے تو فعل حرام میں عصیان ہوگا جو گناہ ہے۔ اور اگر لا تقربا کراہت کے لیے ہے تو فعل مکروہ میں عصیان ہوگا جو گناہ نہیں ہے۔

آیت مذکورہ میں لا تقربا حرمت کے لیے نہیں ہے بلکہ کراہت کے لیے ہے یعنی درخت کے قریب جانا آدم و حوا پر حرام نہ تھا بلکہ مکروہ تھا (لا تقربا فعل نہی ہے۔ اور فعل نہی کا استعمال حرام و مکروہ دونوں میں ہوتا ہے) جس کی دلیل یہ ہے کہ فعل حرام پر نبی اور اس کی امت مواخذہ میں برابر ہیں۔ فعل حرام پر جس طریقہ سے نبی قابل مواخذہ ہے اسی طریقہ سے ایک امتی بھی قابل مواخذہ ہے۔ درخت کے قریب جانے کے لیے آدم و حوا دونوں کو منع فرمایا گیا تھا لا تقربا تثنیہ کا صیغہ ہے۔ درخت کے قریب جانے میں دونوں شریک، کھانے میں دونوں شریک، نیز آثار کے ظاہر ہونے میں دونوں شریک ہیں۔ لیکن جب اس فعل پر مواخذہ کا وقت آیا تو حوا کو نظر انداز کر دیا گیا۔ آدم قابل مواخذہ قرار پائے

جیسا کہ ارشاد ہے:

عَصٰی اٰدَمُ رَبَّہٗ — آدم نے اپنے رب کا عصیان کیا

عصیان کو آدم کے ساتھ مخصوص فرمایا اور حوا کو نظر انداز فرما دینا اس امر کی کھلی ہوئی دلیل ہے کہ یہ فعل حوا کے لیے ایسا عصیان نہیں تھا جو قابل مواخذہ قرار پاتا۔ اور وہ عصیان جو امت کے لیے قابل مواخذہ نہ قرار پائے فعل مکروہ یا ترک مستحب ہی کے متعلق ہو سکتا ہے۔ امت سے مکروہات سرزد ہوتے ہی رہتے ہیں۔ البتہ نبی سے اس کے تقرب کی وجہ سے فعل مکروہ و ترک مستحب پر بھی مواخذہ ہو سکتا ہے۔ جس کی بیّن مثال یہ ہے۔ کہ اگر ایک شریف شخص کا لڑکا اور اس کا ایک ملازم بازار میں شاہ راہ عام پر کھڑے ہو کر کھانا کھا لیں۔ تو یہ شخص اپنے ملازم سے اس فعل پر کوئی بازپرس نہ کرے گا۔ کیوں کہ ملازموں سے اس قسم کے افعال ہوتے ہی رہتے ہیں مواخذہ کیسا۔ البتہ یہ شخص اپنے لڑکے سے ضرور بازپرس کرے گا۔ کہ تم نے یہ فعل کیوں کیا۔ دراں حالیکہ لڑکے کے لیے یہ فعل حرام نہیں ہے مگر قابل مواخذہ ہے۔ کیوں کہ لڑکے کا یہ فعل خاندانی شرافت کے منافی ہے۔ اگرچہ حرام نہیں ہے۔ ایسے افعال کے بجالانے کو ترک اولیٰ کہا جاتا ہے یعنی اس فعل کا ترک بہتر تھا۔ پس ثابت ہوا کہ حضرت آدم کا وہ فعل جس پر عَصٰی اٰدَمُ رَبَّہٗ فرمایا گیا ہے مکروہ تھا نہ کہ حرام۔ فعل مکروہ جس کا ترک کرنا اولیٰ تھا، پر آدم علیہ السلام کو گنہگار نہیں کہا جا سکتا۔

اب رہا فَغَوٰی۔ فَغَوٰی پر فائے تفریع ہے۔ یعنی جس قسم کا عصیان ہے اسی قسم کی غوایت و مراد کو نہ پہنچنا ہے۔ عصیان چونکہ فعل مکروہ سے متعلق ہے لہذا غوی کے معنی یہ ہوئے کہ آدم کو اس فعل کے ترک پر جو ثواب حاصل ہوتا۔ اس سے محروم ہو گئے۔

اسی مقام سے ان آیات کا بھی حل ہو جاتا ہے۔ جن آیات میں انبیاء علیہم السلام نے اپنے نفسوں کی طرف ظلم کو منسوب فرمایا ہے۔ کسی مقام پر ہے اِنِّیْ ظَلَمْتُ نَفْسِیْ رَبِّ

پالنے والے ہم نے اپنے نفس پر ظلم کیا)

اور کسی مقام پر

رَبَّنَا ظَلَمْنَا اَنْفُسَنَا — اے ہمارے پالنے والے ہم نے اپنے نفسوں پر ظلم کیا

فرمایا گیا ہے۔ ان آیات میں ترک اولیٰ کو ظلم سے تعبیر کیا گیا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ ان تمام آیات میں انبیاء علیہم السلام نے ظلم کو اپنے نفسوں کی طرف منسوب کیا ہے۔ اور اپنے نفس پر ظلم کی وہی چار حیثیتیں ہیں جن کی تشریح ہم کر چکے ہیں۔ اگر ترک واجب یا فعل حرام کے متعلق ظلم ہے تو گناہ ہے۔ اور اگر ترک مستحب یا فعل مکروہ سے ظلم کا تعلق ہے تو یہ ظلم گناہ نہیں ہے۔ ترک مستحب اور فعل مکروہ پر ظلم کا اطلاق اس لیے ہوتا ہے کہ ان دونوں صورتوں میں ثواب میں کچھ کمی واقع ہو جاتی ہے۔ کمی ثواب و قلت اجر پر ظلم کا اطلاق شائع و ذائع ہے جس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی طالب علم ہر امتحان میں اول نمبر کامیاب ہوتا ہو اور کسی ایک امتحان میں وہ دوسرے نمبر پر آجائے تو وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ میں نے اپنے نفس پر ظلم کیا کہ اول نمبر نہ آسکا۔ اگر تھوڑی سی محنت اور کر لیتا تو اول نمبر میرے ہاتھ سے نہ جاتا۔ یہ امر بھی ظاہر ہے کہ دوسرے نمبر پر کامیابی گناہ نہیں ہے۔ محض ایک درجہ کی کمی ہے۔ اسی پر انبیاء علیہم السلام کے ظلم کو قیاس کر لینا چاہیے۔ مکروہ کے ترک پر جو اجر تھا وہ اجر فعل مکروہ یا ترک اولیٰ کی صورت میں نہیں ملا۔ اسی کمی اجر کو انبیاء علیہم السلام نے ظلم سے تعبیر کیا ہے۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے متعلق ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِيْنًا — اے رسول ہم نے تم کو کھلی فتح

لِّيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ — دی۔ اس لیے عنایت فرمائی کہ تمہارے

ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ — گذشتہ و آئندہ ذنب کی تلافی کر دیں۔

اس آیت میں ذنب گناہ کے معنی میں استعمال نہیں ہوا۔ اس لیے کہ مغفرت ذنب کی علت و سبب قرار دیا گیا ہے لِیَغْفِرَ لَکَ اللّٰہُ میں لام تعلیلیہ ہے یہ امر ظاہر ہے کہ ذنب بمعنی گناہ کا سبب نہیں ہو سکتی۔ بلکہ ذنب سے مراد وہ تکالیف لی گئی ہیں جو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو کفار کہ سے پہنچی تھیں۔ اور عدم فتح مکہ کی صورت میں آئندہ پہنچتیں فتح مکہ کی وجہ سے گذشتہ تکالیف خوشی سے مبدل ہوگئیں اور آئندہ پہنچنے والی تکالیف کا انسداد ہو گیا۔

دوسرے مقام پر ارشاد ہوتا ہے:

فَاسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ — اپنے ذنب کے لیے استغفار کرو

اس آیت میں ذنب (گناہ کرنا) مصدر ہے مصدر کی اضافت کبھی فاعل کی طرف ہوتی ہے اور کبھی مفعول کی طرف مثلاً ضَرْبُ زَیْدٍ میں زید ضرب کا فاعل بھی ہو سکتا ہے یعنی زید کا کسی کو مارنا اور مفعول بھی ہو سکتا ہے یعنی کسی دوسرے کا زید کو مارنا آیت مذکورہ میں ذنب مفعول کی طرف مضاف ہے جس کی اصل یہ ہے:

فَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِ اُمَّتِكَ اِیَّاكَ — یعنی امت نے جو تمہاری نافرمانیاں کی ہیں امت کے لیے ان نافرمانیوں سے طلب مغفرت کرو

تیسرے مقام پر ارشاد ہوتا ہے:

وَاسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ — اے رسول اپنے ذنب اور مومنین کے لیے استغفار کرو۔

اس آیت میں بھی ذنب کمعول کی طرف مضاف ہے اور رحمت کی وہ نافرمانیاں مراد ہیں جو رسول (علیہ السلام) کے متعلق تھیں اور للمومنین کے ذریعہ مومنین کا ذکر علیحدہ اس لیے فرمایا گیا ہے کہ رسول پر ایمان لانے والوں کے گناہ دو قسم کے تھے۔ کچھ گناہ ان کے ذاتی تھے اور کچھ گناہ رسول کی نافرمانیوں سے متعلق تھے۔ رسول (صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم) سے ارشاد ہو رہا ہے کہ مومنین کے دونوں قسم کے گناہوں کی معافی تم مانگو۔ لِذَنبِكَ میں ایمان والوں کی وہ نافرمانیاں داخل ہیں جو رسول (علیہ السلام) کے متعلق تھیں اور للمومنین سے ان گناہوں کی طرف اشارہ ہے جو رسول (علیہ الصلوٰۃ و السلام) کی نافرمانیوں سے متعلق نہ تھے۔

مومنین کے دونوں قسم کے گناہوں سے استغفار کا حکم جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو اس وجہ سے دیا گیا ہے کہ مومنین کے گناہوں کی بخشش میں استغفار رسول کی شرط ہے جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے:

اِسْتَغْفَرُوا اللّٰهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللّٰهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا	اگر وہ لوگ اللہ سے طلب مغفرت کرتے اور رسول ان کے لیے طلب مغفرت کرتا تو اللہ کو توبہ کا قبول کرنے والا رحیم پاتے۔

اس لیے رسول (صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم) سے ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ ایمان لانے والوں کے لیے اُن کے گناہوں کی معافی مانگو۔

چوتھے مقام پر ارشاد ہوتا ہے

وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدٰى	اے رسول اللہ نے تم کو ضال پایا

ھدایت کی۔

اس آیت میں ضال کے معنی گمراہی کے نہیں ہیں بلکہ گم شدہ و گمنام کے معنی مراد لیے گئے ہیں لغت میں ضال گم راہ و گم نام دونوں معنی میں استعمال ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے۔

الحکمة ضالة المؤمن — حکمت مومن کی گم شدہ شئی ہے

قرآن مجید میں بھی ضَلَلْتُ و ضَلَلْنَا اکثر مقامات پر اسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔

پس آیت کا مفہوم یہ ہے:

وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى — اے رسول اللہ نے تم کو گمنام پایا۔

النَّاسَ إِلَى مَعْرِفَتِكَ — نہیں کوئی پہچانتا تھا پس باری تعالی نے لوگوں کو تمہاری معرفت کرا دی۔

ان آیات کے علاوہ جن آیات کے ظاہری معنی عقل کے خلاف ہیں ان سب میں تاویل ضروری ہے ورنہ عقل و نقل دونوں کو چھوڑنا پڑے گا۔

سہو و نسیان

انبیاء و ائمہ علیہم السلام پر سہو و نسیان طاری نہیں ہوتا کیونکہ جواز سہو و نسیان کی صورت میں انبیاء و ائمہ علیہم السلام کے پہنچاتے ہوئے احکام پر وثوق نہ رہے گا۔ اور احکام خدا یقینی احکام خدا نہ رہیں گے نیز سہو و نسیان ایک ایسا نقص ہے۔ جو قلوب مکلفین سے ان حضرات کی عظمت کے ساقط ہونے کا سبب ہے جس کی وجہ سے ان حضرات کو مخلوق کی اطاعت تام حاصل نہ ہو سکے گی۔

قرآن مجید کی جن آیات میں ان حضرات کی طرف نسیان کی نسبت دی گئی ہے۔ ان آیات

میں نسیان بمعنی ترک استعمال ہوا ہے۔ قرآن مجید میں بھی نسیان بمعنی ترک استعمال ہوا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

نَسُوا اللّٰهَ فَنَسِيَهُمْ — ان لوگوں نے اللہ کو چھوڑ دیا ہے کے جواب میں اللہ نے ان کو چھوڑ دیا۔

حضرت آدمؑ اور حضرت موسیٰؑ کے تذکرہ میں نسیان کے معنی

حضرت آدم علیٰ نبینا و آلہ و علیہ الصلوٰۃ والسلام کے متعلق ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا — آدم سے نسیان ہوا اور ہم نے آدم میں عزم نہیں پایا۔

اس آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت آدمؑ سے نسیان ہوا۔

جواب:

فَنَسِيَ کے معنی یہ نہیں ہیں کہ آدم بھول گئے بلکہ فَنَسِيَ کے معنی یہ ہیں کہ آدمؑ نے نہی تنزیہی (مکروہ) پر عمل کو ترک کر دیا۔ اور ہم نے آدم علیہ السلام میں عزم نہیں پایا۔ اس آیت میں اگر نسی کے معنی بھول جانے کے لیے جائیں گے۔ تو بلاغت آیہ ختم ہو جائے گی۔ کیونکہ بھول جانا آدم علیہ السلام کا اختیاری فعل نہ تھا اور عزم کا نہ ہونا حضرت آدم علیہ السلام کا اختیاری فعل ہے کسی فعل کو بھول جانا اس فعل کے عدم عزم کی دلیل نہیں ہے۔ البتہ کسی فعل کو ترک کرنا اس فعل کے عدم عزم کو مستلزم ہے پس نسی بمعنی بھول جانا کے مقابلہ میں لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا (ہم نے آدم میں عزم نہیں پایا) فرمانا خلاف بلاغت ہے۔ اس آیت سے اسی واقعہ کی طرف اشارہ ہے۔ جس کو ہم تفصیل کے ساتھ

بیان کر چکے ہیں۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے تذکرہ میں قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے:

فَلَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ	اے خضر میرے نسیان پر مجھ سے مواخذہ نہ کیجیے۔

اس آیت میں بھی نسیت بمعنی ترکت (میں نے ترک کیا) استعمال ہوا ہے۔ اگر اس آیت میں نسیان بمعنی ترک نہ لیا گیا تو ایک صاحب کتاب و صاحب شریعت پیغمبر کا نسیان (بھول جانا) عوام الناس کے نسیان سے بڑھ جائے گا ہم اس مقام پر قرآن مجید کی ان آیات کو پیش کرتے ہیں جن میں موسیٰ و خضر کے واقعہ کا تذکرہ ہے۔

قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ	خضر سے موسیٰ نے کہا کہ کیا میں تمہارے
عَلَىٰ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا	ساتھ رہ سکتا ہوں کہ جو کچھ اللہ نے آپ کو
عُلِّمْتَ رُشْدًا ۝ قَالَ	تعلیم دی ہے اس میں سے کچھ مجھے بتا
إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ۝	دیں خضر نے جواب دیا کہ تم ہرگز میرے
وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ	ساتھ صبر نہیں کر سکتے اور جس چیز کی آپ کو
تُحِطْ بِهِ خُبْرًا ۝ قَالَ	خبر نہیں دی گئی اس پر آپ بغیر اعتراض کیے
سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ	کس طرح رہ سکتے ہیں۔ موسیٰ نے کہا کہ انشاء
صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ	اللہ آپ مجھے صابر پائیں گے اور کسی امر
أَمْرًا ۝ قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا	میں آپ کی نافرمانی نہیں کروں گا خضر نے
تَسْأَلْنِي عَن شَيْءٍ حَتَّىٰ	کہا کہ اچھا اگر میرے ساتھ رہنا ہی چاہتے
أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ۝	ہو تو کسی شے کے متعلق مجھ سے اس وقت

فَانْطَلَقَا حَتّٰى إِذَا رَكِبَا	تک سوال نہ کرنا جب تک میں اس شے
فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا	کو تم سے بیان نہ کروں اس کے بعد وہ
قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ	چل دیئے یہاں تک کہ ایک کشتی میں سوار
أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ	ہوئے خضر نے اس کشتی میں ایک سوراخ
شَيْئًا إِمْرًا ۝ قَالَ أَلَمْ	کر دیا موسیٰ نے کہا کہ کیا کشتی میں سوراخ
أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ	کر کے اہل کشتی کو ڈبونا چاہتے ہو خضر نے کہا
مَعِيَ صَبْرًا ۝ قَالَ لَا	کہ کیا میں نے تم سے نہیں کہا تھا کہ تم میرے
تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ	ساتھ رہ کر صبر پر قادر نہیں ہو سکتے موسیٰ نے
وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي	کہا کہ اے خضر میرے نسیان پر مجھ سے
عُسْرًا ۝ فَانْطَلَقَا حَتّٰى	مواخذہ نہ کیجیے اور میرے امر کو دشوار نہ
إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ	بنائیے پھر دونوں نے سفر اختیار کیا یہاں تک
قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا	کہ ان دونوں کو ایک بچہ ملا خضر نے اس بچے
زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ	کو قتل کر دیا موسیٰ نے کہا کہ اے خضر کیا تم
لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا ۝	نے پاکیزہ نفس کو بغیر کسی جرم کے قتل کر دیا۔
قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ	تمہارا یہ عمل ناپسندیدہ ہے خضر نے کہا کہ اے
إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ	موسیٰ کیا میں نے تم سے نہیں کہا تھا کہ تم میرے
صَبْرًا ۝ قَالَ إِنْ سَأَلْتُكَ	عمل پر بغیر اعتراض کیے رہ ہی نہیں سکتے
عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا	موسیٰ نے کہا کہ اگر آئندہ میں آپ کے فعل پر
تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ	اعتراض کروں تو مجھے اپنے ساتھ نہ رکھئے آپ

بِسِقِّیۡ ھٰذِہٖ ۔ فَانۡطَلَقَا
حَتّٰۤی اِذَاۤ اَتَیَاۤ اَھۡلَ
قَرۡیَۃِ ۨاسۡتَطۡعَمَاۤ
اَھۡلَھَا فَاَبَوۡا اَنۡ
یُّضَیِّفُوۡھُمَا فَوَجَدَا
فِیۡھَا جِدَارًا یُّرِیۡدُ اَنۡ
یَّنۡقَضَّ فَاَقَامَہٗ ؕ
قَالَ لَوۡ شِئۡتَ لَتَّخَذۡتَ
عَلَیۡہِ اَجۡرًا ۔ قَالَ ھٰذَا
فِرَاقُ بَیۡنِیۡ وَبَیۡنِکَ ۚ
سورہ کہف آیات
از ۷۷ تا ۷۸

نے مجھے انتہائی مہلت دے دی اس
کے بعد وہ دونوں پھر روانہ ہوئے یہاں تک
کہ ایک بستی میں آئے اور بستی والوں سے خواہش
کی کہ کچھ کھانے کو دیں۔ بستی والوں نے
ان کو مہمان رکھنے سے انکار کر دیا ان دونوں
نے اس بستی میں ایک شکستہ دیوار کو دیکھا جو
گرنے والی تھی۔ خضر نے اپنی پشت کا سہارا دے
کر اس دیوار کو سیدھا کر دیا موسیٰ نے کہا
کہ تم چاہتے تو اس کی دیوار سے کچھ اجرت
لے سکتے تھے۔ خضر نے کہا کہ اے
موسیٰ بس اب میں اور تم ساتھ نہیں
رہ سکتے۔

اگر حضرت موسیٰؑ کا بار بار اعتراض کرنا وعدہ کو بھول جانے کی وجہ سے تھا تو اس قسم کی بھول تو عوام الناس کو بھی نہیں ہوتی چہ جائیکہ نبی اور نبی بھی صاحب کتاب و صاحب شریعت اس مقام پر یہ امر بھی قابل غور ہے کہ حضرت خضر کو قبل وقوع واقعہ یہ علم کس طریقہ سے ہو گیا تھا کہ موسیٰؑ ان کے فعل پر ضرور اعتراض کریں گے۔ چنانچہ حضرت موسیٰؑ نے جب ساتھ رہنے کی خواہش ظاہر کی تو خضر نے کہا:

اِنَّکَ لَنۡ تَسۡتَطِیۡعَ مَعِیَ
صَبۡرًا

اے موسیٰؑ تم مجھ پر بغیر اعتراض کیے
نہیں رہ سکتے۔

یہ آیت اس امر پر دلالت کر رہی ہے کہ خضر کو موسیٰ علیہ السلام کے اعتراض کرنے کا یقین تھا۔

واقعہ در اصل یہ تھا کہ حضرت خضر شریعت باطنی کے پابند تھے اور حضرت موسیٰ کی شریعت ظاہری تھی۔ خضر کا ہر وہ فعل جو شریعت باطنی کے لحاظ سے تھا حضرت موسیٰ کے لیے نبی ہونے کے اعتبار سے قابل اعتراض تھا۔ اسی وجہ سے حضرت خضر نے شروع ہی میں کہہ دیا تھا کہ تم اور میں یکجا نہیں رہ سکتے میں شریعت باطنی کا پابند ہوں اور تمہاری شریعت ظاہری ہے۔

حضرت موسیٰ کا بار بار اعتراض کرنا خلف وعدہ کا بھی خیال نہ کرنا بھول جانے کی وجہ سے نہ تھا بلکہ حضرت خضر کا فعل موسیٰ کی شریعت ظاہری کے خلاف ہوتا ہے۔ اس لیے حضرت موسیٰ کا نبی ہونے کے اعتبار سے فرض تھا کہ اپنی شریعت کے خلاف جو فعل بھی دیکھیں۔ اس پر اعتراض کریں۔ فَلَا تُصَاحِبْنِي بَلَغْتَ کے معنی یہ ہیں کہ اے خضر میں نے اپنی شریعت پر عمل کرتے ہوئے جو تم کو بار بار ٹوکا ہے اور اپنے معاہدہ کو بار بار ترک کیا ہے۔ اس میں میں قابل مواخذہ نہیں ہوں کیونکہ میں نے اپنے فرض منصبی کو ادا کیا ہے اور منصب کی ادائیگی قابل مواخذہ نہیں ہوتی۔ اعتراضات سہو و نسیان کی وجہ سے نہ تھے۔

حضرت خضر کے افعال کی توجیہ جس کو خضر نے خود بیان کیا ہے۔ کشتی میں سوراخ کر کے کشتی میں عیب پیدا کر دیا جس کی وجہ سے کشتی بادشاہ کے غصب کرنے سے محفوظ رہی۔ بچے کو اس لیے قتل کیا تھا کہ اس بچے کے ماں باپ مومن تھے یہ بچہ بالغ ہو کر کافر رہتا اور ماں باپ کو قتل کر دیتا۔ دیوار کو بغیر اجرت اس لیے سیدھا کیا تھا کہ اس دیوار کے نیچے دو یتیم بچوں کا خزانہ تھا۔ ان بچوں کے اجداد میں سے ساتویں پشت میں جو جد تھا وہ مومن تھا اس مومن جد کی وجہ سے اللہ نے چاہا کہ یہ دیوار اس وقت تک قائم رہے کہ جب تک یہ یتیم بچے بالغ ہو جائیں۔

قال العلامۃ: نبی کو افضل اہل زمانہ ہونا چاہیئے۔

نبی کے لیے ضروری ہے کہ افضل اہل زمانہ ہو۔ اس لیے کہ مفضول کو فاضل پر مقدم کرنا عقلاً و شرعاً جائز نہیں ہے۔ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ "آیا اتباع کا مستحق وہ شخص ہے کہ جو حق کی طرف ہدایت کرتا ہے یا وہ شخص مستحق اتباع ہے کہ جو خود ہی ہدایت یافتہ نہیں۔ لیکن یہ کہ اس کی ہدایت کر دی جائے۔ تمہیں کیا ہو گیا ہے کیسا حکم کر رہے ہو (ہادی کی موجودگی میں مہتدی کو قابل اتباع سمجھ رہے ہو)

قال الشارح: نبی کیلئے ضروری ہے کہ تمام فضائل و کمالات سے متصف ہو اور یہ بھی ضروری ہے کہ اپنے زمانے والوں میں سب سے افضل و اکمل ہو۔ کیوں کہ خدائے علیم و حکیم و خبیر کے لیے یہ امر عقلاً و سمعاً قبیح ہے کہ اس مفضول کو جو تکمیل میں دوسرے کا محتاج ہو فاضل و کامل پر ترجیح دے دے یعنی فاضل و کامل کو چھوڑ کر مفضول و محتاج کو عہدہ نبوت عطا فرمائے۔

اس امر کا عقلاً قبیح ہونا ظاہر ہے اس لیے کہ ہمارے مشاہدہ میں ہے مثلاً علم فقہ میں مبتدی کو ابن عباس پر و دیگر فقہا پر اور علم منطق میں مبتدی کو ارسطو پر اور علم نحو میں مبتدی کو سیبویہ و خلیل پر ترجیح دینے کو ہر شخص قبیح سمجھتا ہے۔ اس امر کا قبیح سمعاً اس آیت سے ظاہر ہے جس کو علامہ نے پیش فرمایا ہے۔ اس آیت کے علاوہ دیگر آیات بھی تقدیم مفضول علی الفاضل کے قبح پر دلالت کرتی ہیں۔

تشریح مترجم

نبی کو افضل اہل زمانہ ہی نہیں بلکہ افضل من بُعث الیہم ہونا ضروری ہے جب تک نبی کی شریعت باقی رہے گی۔ اس وقت تک کوئی شخص امت میں سے کسی کمال میں

اس شریعت کے مبلغ و محافظ انبیاء سے نہ بڑھ سکتا ہے اور نہ مساوی ہو سکتا ہے۔ اگر کوئی امتی کسی کمال میں نبی کے برابر ہو گیا تو نبی کی اطاعت ختم ہو جائے گی اور اطاعت کے ختم ہوتے ہی نبوت باقی نہ رہے گی۔

قرآن مجید میں جابجا تقدیم مفضول علی الفاضل کی مذمت موجود ہے۔ نبوت و امامت کا تو ذکر ہی کیا ہے۔ دنیاوی بادشاہت بھی فاضل کو چھوڑ کر مفضول کو من جانب اللہ عطا نہیں ہوتی۔ جناب داؤد کے زمانہ میں لوگوں نے خواہش کی کہ ہمارے لیے کسی بادشاہ کو مقرر کیا جائے۔ جس کی معیت میں ہم دشمنوں سے جنگ کریں۔ اس واقعہ کو قرآن میں ان الفاظ میں ذکر فرمایا گیا ہے۔

قَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ	ان لوگوں سے ان کے نبی نے کہا
اللّٰهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ	کہ اللہ نے تمہارے لیے طالوت
طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا	کو بادشاہ قرار دیا ہے۔ یہ سن کر ان
أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ	لوگوں نے تعجب سے کہا کہ طالوت کو
عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ	بادشاہت سے کیا ربط۔ وہ تو
بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ	ایک غریب آدمی ہے۔ نبی لیتی داؤد نے
سَعَةً مِّنَ الْمَالِ قَالَ	کہا کہ اللہ نے تمہارے مقابلہ میں طالوت
إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ	ہی کو منتخب فرمایا ہے۔ اور علم و
وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ	شجاعت میں تم سے کہیں زیادہ
وَالْجِسْمِ۔	قرار دیا ہے۔

علم و شجاعت وہ اہم صفتیں ہیں جو بادشاہ کے لیے ضروری ہیں۔ جو شخص ان دو صفتوں میں افضل تھا۔ قدرت کی نگاہ انتخاب اسی شخص پر پڑی۔ قرآن مجید میں گذشتہ واقعات کا تذکرہ

بطور قصص و حکایات نہیں ہے۔ اس لیے کہ قرآن مجید قصے و کہانیوں کی کتاب نہیں ہے بلکہ قرآن مجید کی ہر آیت ہادی ہے۔ اس آیت کے پیش نظر صحابہ کرام میں سے کوئی شخص جناب امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے مقابلہ میں دنیاوی بادشاہت کا بھی مستحق نہ تھا۔ کیوں کہ آپ علم و شجاعت میں تمام صحابہ کرام سے افضل تھے جس پر قریب قریب تمام مسلمانوں کا اجماع ہے۔ امام فخر الدین رازی تفسیر کبیر میں اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰی اٰدَمَ الخ کی تفسیر کے ذیل میں لکھتے ہیں:

قال علی علیہ السلام	حضرت علی علیہ السلام نے
علمنی رسول اللہ الف	ارشاد فرمایا کہ جناب رسالتمآب
باب من العلم	صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے مجھے
واستنبطت من کل	علم کے ہزار باب تعلیم فرمائے اور ہر
باب الف باب فاذا کان	باب سے ہزار باب کا استنباط
ھذا حال الولی فقس	میں نے کیا۔ امام فخر الدین رازی
علیہ حال النبی	کہتے ہیں، کہ علم میں جب ولی کا یہ
	حال ہے تو اسی پر نبی کے علم کو
	قیاس کرو۔

خاتم النبیین صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے علم کی معرفت اگر ہو سکتی ہے تو صرف امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے علم کے ذریعہ۔

شجاعت میں حضرت امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کی فضیلت کا انکار متنبی کے اس شعر کا مترادف ہوگا:

فهبنی قلت ان الصبح لیل

ایعمی العالمون عن الضیاء

ترجمہ : فرض کرو کہ اگر میں نے یہ کہہ دیا کہ صبح رات ہے تو کیا دنیا کو صبح کی روشنی نظر نہ آئے گی۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے زمانہ میں جناب امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام اور خود حضرت کے خلافت ظاہری کے زمانہ کے جہاد آپ کے تمام صحابہ کرام سے شجاعت میں افضل ہونے کے ثبوت کے لیے کافی ہیں :

قال العلامہؒ: نبی کے لیے ضروری ہے کہ اس کے آباء و اجداد میں سے کوئی پست مرتبہ و کمینہ نہ ہو۔ امہات بھی طیبہ و طاہرہ ہوں۔ اور نبی اخلاقی کج رویوں و پیدائشی عیوب سے پاک و صاف ہو۔ اس لیے کہ ان تمام چیزوں میں نقص ہے۔ جو قلوب سے نبی کی عظمت کے گر جانے کا سبب ہے اور نبی کی بعثت کا مقصد قلوب میں نبی کی عظمت کا قائم ہونا ہے۔

قال الشارحؒ: چونکہ بعثت نبی کا مقصد یہ ہے کہ خلق اس کی پوری پوری اطاعت کرے اور ہر وقت سرِ تسلیم خم کیے رہے۔ یہ مقصد اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا کہ جب تک نبی تمام صفات کمال مثلاً کمالِ عقل، ذکاوت و ذہانت، عدم سہو و نسیان، قوت رائے، نجدت و کریم النفسی، عفو، شجاعت، سخاوت، ایثار، غیرت، رحمدلی، تواضع و نرمی وغیرہ سے متصف نہ ہو۔ اور اُن صفات مذمومہ سے منزہ و مبرا نہ ہو۔ جو تنفر طبائع کا سبب قرار پاتے ہیں۔ خواہ یہ صفات اضافیہ ہوں مثلاً آباء و اجداد کا پست مرتبہ ہونا۔ امہات کا بدکردار و زانیہ ہونا یا یہ صفات نبی کی ذات سے تعلق رکھتے ہوں۔ خواہ یہ صفات مذمومہ احسان کے قبیل سے ہوں مثلاً عام راستہ پر کھڑے ہو کر کھانا کھانا اور رذیل لوگوں کے ساتھ نشست و برخاست رکھنا و جولاہا، حجام وغیرہ جیسے کم مرتبہ لوگوں کا پیشہ اختیار کرنا خواہ یہ صفات مذمومہ نبی کے اخلاق سے تعلق رکھتے ہوں مثلاً بغض و کینہ و جہالت و حسد، قساوت قلبی، بخل و بزدلی، جنون، جاہ و جلال دنیاوی پر حرص و طمع، حصول دنیا کی طرف توجہ، دنیادار اشخاص کی رعایت و دلداری و تواضع میں چشم پوشی وغیرہ جیسی صفات مذمومہ خواہ یہ صفات مذمومہ نبی کی پیدائش میں داخل ہوں مثلاً مرض جذام و برص و جنون و اندھا و بہرا و گونگا و لنگڑا و لولا و علت ابنہ میں مبتلا ہونا وغیرہ۔ ان صفات مذمومہ سے نبی کو پاک و صاف ہونا چاہیئے۔ کیوں کہ یہ

تمام صفات مذمومہ موجب نقص ہیں جن کی وجہ سے نبی کی عظمت قلوب سے ساقط ہو جائے گی۔ اور غرض بعثت مفقود ہو جائے گی ؛

تشریح مترجم

دیگر صفات کمال کے علاوہ نسبی و خاندانی وجاہت کو قبول اطاعت میں بہت زیادہ دخل ہے۔ نسبی و خاندانی وجاہت و شرافت رکھنے والا انسان پست نسب و گرے ہوئے خاندان والے کی اطاعت قبول کرنے کے لیے کبھی آمادہ نہیں ہو سکتا۔ اسی لیے نبی و امام کے لیے ضروری ہے کہ شرافت نسبی و وجاہت خاندانی کے لحاظ سے بھی تمام امت سے بہتر ہو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے متعدد مقامات پر اپنی شرافت نسبی و وجاہت خاندانی کا اظہار فرمایا ہے۔ آپ ارشاد فرماتے ہیں کہ میرا نور اصلاب مطہرہ سے ارحام طاہرہ کی طرف منتقل ہوتا رہا۔ قاضی عیاض کی کتاب شفا میں یہ روایت موجود ہے

قال رسول اللہ صلی اللہ	جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و
علیہ و آلہ وسلم ان اللہ	آلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ
اصطفیٰ من ولد ابراھیم	نے اولاد ابراہیم میں سے اسمٰعیل کو
اسمٰعیل واصطفےٰ من ولد	منتخب فرمایا اور اولاد اسمٰعیل سے
اسمٰعیل بنی کنانۃ واصطفیٰ	بنی کنانہ کو منتخب فرمایا۔ بنی کنانہ سے
من بنی کنانۃ قریشا واصطفےٰ	قریش کو اور قریش سے بنی ہاشم کو
من قریش بنی ھاشم	منتخب فرمایا اور بنی ہاشم میں سے
واصطفانی من بنی ھاشم	میرا انتخاب ہوا۔

شرافت نسبی ہی کی وجہ سے خمس جو خدا اور رسول کا حق ہے۔ اس حق میں بنی ہاشم خدا و رسول کے شریک ہیں۔ اور مسلمانوں کے مال کا میل کچیل جو تمام مسلمانوں کے لیے مباح ہے بنی ہاشم پر حرام ہے۔

اہل سنت کی فقہ کی کتاب قدوری باب من یجوز دفع الصدقۃ الیہ و من لا یجوز (مستحق زکوٰۃ کون ہے اور کون نہیں) ص ۴۹ پر یہ عبارت موجود ہے

لا یدفع الی بنی ہاشم	زکوٰۃ بنی ہاشم کو نہیں دی جائے گی

اسی صفحہ کے حاشیہ پر یہ عبارت ہے:

قولہ لا یدفع الی بنی ہاشم لقولہ علیہ السلام یا بنی ہاشم ان اللّٰہ حَرَّمَ عَلَیْکُمْ غُسَالَۃَ اموال الناس و اوساخھم وعوضکم عنہا بخمس الخمس	مصنف کا قول لا یدفع الی بنی ہاشم اس وجہ سے ہے کہ جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اے بنی ہاشم اللہ نے تم پر لوگوں کے مال کے دھوون اور ان کے میل کچیل یعنی زکوٰۃ کو حرام قرار دیا ہے لہذا زکوٰۃ کے عوض تمہارا حصہ خمس میں رکھا ہے۔

صاحب تفسیر بیضاوی اپنی تفسیر بیضاوی ص ۲۶۵ پر وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ الخ کی تفسیر کے ذیل میں لکھتے ہیں

وذوی القربیٰ ھم بنو ہاشم و بنو المطلب لما	ذوی القربیٰ سے مراد بنی ہاشم و بنی مطلب ہیں اس لیے کہ

روی انه صلعم قسم سهم الخمس عليهما فقال عثمان وجبير ابن مطعم هؤلاء اخوتك بنو هاشم لا ينكر فضلهم لمكانك الذي جعلك الله منهم ارأيت اخواننا من بني المطلب اعطيتهم وحرمتنا وانما نحن وهم بمنزلة فقال صلعم لا يفارقوننا في جاهلية ولا اسلام وشبك بين اصابعه

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے سہم ذوی القربی کو ان دونوں پر تقسیم فرمایا اور عثمان وجبیر ابن مطعم نے کہا یہ ہمارے بھائی بنی ہاشم ہیں۔ ان کی فضیلت کا انکار نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ اللہ نے آپ کو بنی ہاشم میں قرار دیا۔ لیکن ہمارے بھائی بنی مطلب میں کیا فضیلت ہے کہ ان کو آپ نے خمس عنایت فرمایا اور ہمیں خمس سے محروم رکھا حالانکہ ہم اور بنی مطلب یکساں ہیں۔ جناب رسالتمآب نے ارشاد فرمایا کہ بنی مطلب نہ مجھ سے زمانہ جاہلیت میں جدا تھے اور نہ زمانہ اسلام میں جدا ہیں ہم اس طریقہ سے ہیں کہ جس طرح ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ کی انگلیوں سے متصل ہوں۔

طبائع عرب میں عموماً وجاہت خاندانی کو بہت زیادہ دخل تھا۔ علامہ برہان الدین حلبی اپنی کتاب سیرۃ حلبیہ جلد دوم ص ۳ وم مطبوعہ مصر میں لکھتے ہیں:

عربی	اردو
ودفع رسول الله صلی الله	جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ
علیہ (وآلہ) وسلم ھو	وآلہ وسلم اور حضرت ابوبکر مجالس
وابوبکر رضی اللہ عنہ	عرب میں سے ایک مجلس کی
الی مجالس من مجالس	طرف آئے۔ حضرت ابوبکر آگے
العرب فتقدم ابو	بڑھے اور اہل مجلس کو سلام کیا اور
بکر وسلم وقال ممن	دریافت کیا کہ تم لوگ کس قبیلہ
القوم قالوا من ربیعة	سے ہو۔ ان لوگوں نے جواب دیا
قال وای ربیعة من	کہ ہم قبیلہ ربیعہ سے ہیں۔ حضرت ابوبکر
ھامتھا او من لھازمھا	نے دریافت کیا کہ قبیلہ ربیعہ کی کس
قالوا من الھامة	شاخ سے ہو قبیلہ ربیعہ کی دو (۲)
العظمی قال ومن ایھا	شاخیں ہیں ہامہ اور لہازم تم لوگوں کا
قالوا من ذھل الاکبر	تعلق ہامہ سے ہے یا لہازم سے
قال منکم حامی الذمار	ان لوگوں نے جواب دیا کہ ہم ہامہ
ومانع الجار فلان	عظمی سے ہیں پھر حضرت ابوبکر
قالوا لا قال منکم	نے دریافت کیا کہ ہامہ عظمی کی کس
قاتل الملوک وسالبھا	شاخ سے تمہارا تعلق ہے ان لوگوں
فلان قالوا لا قال	نے جواب دیا کہ ذہل اکبر سے۔ حضرت
منکم صاحب العمامة	ابوبکر نے دریافت کیا کہ کیا تم میں فلاں
المفردة فلان قالوا لا قال	شخص ہے جو اشیائے قابل نگہداشت

فلستم من ذهل
الاكبر انتم من
ذهل الاصغر فقام
اليه شاب حين
بقل وجهه اي طلع
شعر وجهه فقال
ان على سائلنا
ان نسأله يا هذا
انك قد سألتنا فاخبرناك ولم
فممن الرجل فقال
ابو بكر رضي الله عنه
من قريش فقال
الفتى بخ بخ اهل
الشرف والرياسة
فمن اي قريش انت
قال من ولد تيم بن
مرة فقال الفتى
امكنت امنكم قصي
الذي كان يدعى

کی حمایت اور مسافروں کی حفاظت کیا کرتا
تھا ان لوگوں نے کہا کہ یہ شخص ہمارے
قبیلے سے نہیں ہے پھر حضرت
ابوبکر نے دریافت کیا کہ کیا تم میں
سے فلاں شخص ہے جو بادشاہوں کا کام تمام
تھا ان کا مال و اسباب لوٹ لیا کرتا تھا
ان لوگوں نے کہا کہ یہ شخص بھی ہم میں سے
نہیں ہے اس کے بعد حضرت ابوبکر نے
دریافت کیا تو پھر تم میں سے کیا وہ شخص
ہے جو عمامہ فروہ باندھا کرتا تھا ان لوگوں
نے جواب دیا کہ یہ شخص بھی ہم میں سے نہیں
ہے حضرت ابوبکر بولے تو پھر تم لوگ
ذہل اکبر نہیں بلکہ ذہل اصغر کے ہو یہ سن
کر اس بات ہی سے فوراً ایک نوجوان لڑکا
جس کی مسیں بھیگ گئی تھیں کھڑا ہو گیا اور حضرت
ابوبکر سے کہا کہ کیا ہم بھی آپ سے کچھ
دریافت کر سکتے ہیں جو کچھ آپ نے ہم سے
دریافت کیا تھا ہم نے اس کا جواب کچھ
چھپایا اب بتایئے کہ کس قبیلے سے ہیں

مجتمعا قال لا
قال فمنکم ھاشم
یھشم الثرید
لقومه قال لا
قال فمن کم
شیبة الحمد عبد
المطلب مطعم
طیر السماء کان
وجھه کا القمر
یضیءُ فی اللیلة
الظلماء قال لا فا
جتذب ابوبکر
زمام ناقته ورجع
الی رسول اللہ صلی
اللہ علیه وآله
وسلم واخبرہ لک
فتبسم رسول اللہ
صلی اللہ علیه وآله
وسلم وقال علی

حضرت ابوبکر نے کہا کہ میں قبیلہ قریش
سے ہوں اس نوجوان لڑکے نے کہا کیا
کہنا قبیلہ قریش حقیقۃً صاحب شرف
وصاحب ریاست ہے ذرا یہ تو فرمایئے
کہ قبیلہ قریش کی کس شاخ سے آپ کا
تعلق ہے حضرت ابوبکر نے جواب دیا کہ
میرا تعلق بنی تیم ابن مرہ سے ہے اس
نوجوان نے کہا کہ واہ اب آپ نے مجھے
سوال کی جرأت دلائی ذرا یہ تو فرمایئے کہ
کیا آپ کے قبیلے سے قصی ہیں جن کا لقب
مجمع العرب (عرب کو جمع کرنے والا) تھا۔
حضرت ابوبکر نے کہا کہ قصی کا تعلق ہمارے
قبیلے سے نہیں ہے اس کے بعد اس نوجوان
نے دریافت کیا کہ تم میں سے ہاشم ہیں
جو اپنی قوم کو شوربے میں روٹیاں بھگو کر
کھلایا کرتے تھے حضرت ابوبکر نے کہا کہ
ہاشم بھی ہم میں سے نہیں ہیں پھر اس نوجوان
نے پوچھا کہ کیا تم میں سے شیبۃ الحمد
عبدالمطلب ہیں جن کا لقب مطعم طیر السماء

علیہ السلام لقد
وقعت من الاعرابی
علی باقعۃ ای
علی داھیۃ وھو
اسم لطائر
حذر یطیر یمنۃ
ویسرۃ فقال
اجل یا ابا الحسن
ما من طامۃ الا فوقھا
طامۃ والبلاء موکول
بالمنطق

(پرندوں کو کھانا کھلانے والا) ہے جس کا
چہرہ تاریک شب میں مثل چاند کے چمکتا تھا
حضرت ابوبکر نے کہا کہ عبدالمطلب بھی حرم میں
سے نہیں ہیں اس کے بعد حضرت ابوبکر
وہاں نہ ٹھہرے اور فوراً ناقہ کی مہار کو موڑا اور
اور رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت
میں پلٹ آئے اور جناب رسالتمآب صلعم
سے کل واقعہ بیان کیا جس کو سن کر جناب
رسالتمآب صلعم مسکرا دیئے اور حضرت علی
علیہ السلام نے فرمایا کہ اے ابوبکر تم ایک
اعرابی (بدو) سے طائر باقعہ پر سوار ہو گئے
یعنی مصیبت میں پڑ گئے۔ باقعہ ایک پرندہ
کا نام ہے جو خوف زدہ رہنے کی وجہ سے
دائیں بائیں اڑتا رہتا ہے حضرت ابوبکر نے کہا ہاں اے ابوالحسن ہر بڑی کے لیے اور بڑی
ہے اور مصیبت بولنے سے آتی ہے اگر نہ بولتا تو اچھا رہتا۔

خاندانی وجاہت ہی کی وجہ سے سقیفہ بنی ساعدہ میں بعض مہاجرین نے یہ
کہہ کر

الائمۃ من قریش — ائمہ قریش سے ہوں گے

انصار کو خاموش کر دیا تھا جس کو سن کر جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام

نے فرمایا تھا:

استدلوا بالشجرة واضاعوا الثمرة	یہ لوگ انصار کے مقابلہ میں درخت کے ذریعہ دلیل لائے اور اس درخت کے ثمر کو ضائع کر دیا۔
(نہج البلاغۃ)	

یعنی قریش بمنزلہ درخت ہیں جس کا ثمر بنی ہاشم ہیں۔ قبیلہ قریش میں جو خاندانی وجاہت بنی ہاشم کو حاصل ہے۔ وہ غیر بنی ہاشم کو حاصل نہیں ہے۔ بنی ہاشم کے ہوتے ہوئے غیر بنی ہاشم کو حق ریاست نہیں پہنچتا۔ بنی ہاشم اپنی خاندانی وجاہت کی وجہ سے غیر بنی ہاشم کی اطاعت واقعیہ نہیں کر سکتے۔

مبحث امامت

قال العلامہ: چھٹی فصل امامت کے بیان میں۔ اس میں چند مبحث ہیں

پہلا مبحث امامت کی تعریف اور اس کے واجب عقلی ہونے کے بیان میں۔

تعریف امامت:

نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نیابت میں امور دینی و دنیاوی میں ریاست عامہ کا نام امامت ہے۔

امام کا معین فرمانا باری تعالیٰ پر عقلاً واجب ہے۔ کیونکہ ریاست لطف ہے اور ہر لطف خدا پر واجب ہے۔ لہذا امام کا معین فرمانا خدا پر واجب ہے۔ امام کا لطف ہونا بدیہی ہے۔ اس لیے کہ لطف وہ ہے کہ جو بندے کو طاعت سے قریب کرنے والا اور معصیت سے بعید کرنے والا ہو۔ یہ بات ہر شخص جانتا ہے کہ جب بندوں کے لیے کوئی امام ہوگا جس کو ریاست تامہ حاصل ہو۔ ہادی ہو۔ بندے اس کی پیروی کرتے ہوں۔ مظلوم کی فریاد رسی کرتا ہو۔ ظالم کو ظلم سے روکتا ہو تو بندے صلاح و طاعت سے قریب اور فساد و معصیت سے بعید رہیں گے۔ اسی کا نام لطف ہے۔

قال الشارح: یہ مبحث یعنی مبحث امامت نوالج نبوت اور فروع نبوت سے ہے۔

امور دین و دنیا میں کسی شخص انسانی کی ریاست عامہ کا نام امامت ہے۔

تعریف کے قیود احترازیہ

تعریف امامت میں ریاست بمنزلہ جنس قریب ہے۔ اس کی جنس بعید نسبت ہے۔ نسبت ریاست میں بھی پائی جاتی ہے اور غیر ریاست میں بھی مثلاً خادم کی نسبت

مخدوم کی طرف، اولاد کی نسبت والد کی طرف۔

عامہ تعریف میں بمنزلِ فصل ہے۔ عامہ کی قید سے قاضی و نائب امام کی ریاست خارج ہو گئی۔ اس لیے کہ ان کی ریاستیں عامہ نہیں ہوتیں۔

امورِ دین و دنیا کی قید احترازی نہیں ہے۔ بلکہ ریاست عامہ کی توضیح ہے امامت جس طریقہ سے امورِ دین میں ہوتی ہے اسی طریقہ سے امورِ دنیا میں ہوتی ہے۔

شخص انسانی سے دو امروں کی طرف اشارہ ہے۔ پہلا امر یہ کہ ہر شخص امام نہیں ہو سکتا۔ بلکہ امام مخصوص شخص ہوتا ہے جو اللہ و رسول کے نزدیک معین ہوتا ہے۔ دوسرا امر یہ کہ ایک زمانہ میں ایک ہی شخص امام ہو سکتا ہے۔ ایک زمانہ میں دو امام نہیں ہو سکتے۔

بعض فاضل نے تعریف امامت میں بحق الاصالۃ کی قید کا اضافہ کر کے نائب امام کو تعریف سے خارج کیا ہے۔ اس لیے کہ امام کے نائب عام کے لیے بھی ریاست عامہ ہوتی ہے۔ لیکن بالاصالہ نہیں، بلکہ امام علیہ السلام کی ریاست کے تابع ہوتی ہے اور حق یہ ہے۔ کہ بحق الاصالہ کی قید بڑھانا مناسب نہیں۔ کیوں کہ نائب عام امام کی ریاست عامہ نہیں ہوتی۔ کیوں کہ امام اس ریاست سے خارج ہوتا ہے۔ امام علیہ السلام کا اس ریاست سے خارج ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ نائب امام کی ریاست عام نہیں ہے۔

امامت کی یہ تعریف نبوت پر بھی صادق آتی ہے۔ نبوت کو تعریف سے خارج کرنے کے لیے نیابت میں بالواسطہ بشر کی قید کا اضافہ کیا گیا۔

امامت کی تعریف کے بعد معلوم ہونا چاہیے کہ امامت کے وجوب و عدم وجوب میں اختلاف ہے۔ خوارج کے نزدیک نصب امام نہ خدا پر واجب ہے اور نہ بندوں پر۔ فرقۂ اشاعرہ و فرقہ معتزلہ نصب امام بندوں پر واجب جانتا ہے یعنی بندوں پر واجب ہے۔ کہ کسی شخص کو

امام بنا لیں۔ فرقۂ اشاعرہ کے نزدیک یہ وجوب سمعی (شرعی) ہے اور فرقۂ معتزلہ کے نزدیک عقلی ہے۔

اور فرقۂ امامیہ اثنا عشریہ کے نزدیک نصب امام باری تعالیٰ پر واجب ہے۔ اور یہ وجوب عقلی ہے اور یہی مذہب حق ہے جس کی حقانیت پر دلیل یہ ہے کہ امامت لطف ہے اور ہر لطف اللہ پر واجب ہے پس نصب امام اللہ پر واجب ہے۔

اس قیاس کا مقدمہ کبریٰ یعنی ہر لطف اللہ پر واجب ہے۔ اس کا بیان عدالت کی بحث میں گزر چکا اور مقدمہ صغریٰ یعنی امامت لطف ہے پس اس کا ثبوت یہ ہے کہ جو شخص سرد و گرم زمانہ کا تجربہ کیے ہوئے ہے۔ یا سیاست کے قوانین جس کے پیش نظر ہیں اس کے نزدیک یہ امر اظہر من الشمس ہے کہ بندوں کے لیے جب کوئی ایسا حاکم موجود ہوگا۔ جو بندوں کے معاملات میں ان کی رہنمائی کرنے والا ہو۔ تمام بندے دل سے اس کی اطاعت کرتے ہوں۔ یہ حاکم ظالم کو ظلم سے روکتا ہو۔ مظلوم کی فریاد رسی کرتا ہو۔ اس کے ساتھ ساتھ قواعد عقلیہ و وظائف دینیہ کی پابندی پر بھی بندوں کو ان مفاسد پر زجر و توبیخ کرتا ہو جو نوع انسانی کے نظام میں خلل واقع ہونے کا سبب ہوں۔ اور بندوں کو ان قبائح پر زجر و توبیخ کرتا ہو جو ہلاکت اخرویہ کا سبب ہیں۔ بندوں کو اس امر کا خوف ہو کہ یہ حاکم ہم سے مواخذہ کرے گا۔ اس صورت میں بندے فلاح دنیوی و اخروی سے قریب اور فساد سے بعید ہوں گے اور لطف کے معنی یہی ہیں کہ جو بندوں کو طاعت سے قریب اور معصیت سے بعید کرنے والا ہو۔ پس ثابت ہوا کہ امامت لطف ہے۔ اور یہی ہمارا مقصد ہے۔ و نیز معلوم ہونا چاہیئے کہ جو دلائل وجوب نبوت پر قائم ہیں وہی دلائل وجوب امامت کو بھی ثابت کرتے ہیں۔ کیوں کہ نبوت و امامت میں سوائے وحی ربانی کوئی فرق نہیں ہے۔ نبی پر وحی نازل ہوتی ہے اور

امام پر وحی نازل نہیں ہوتی بلکہ الہام ہوتا ہے ایس جس طریقہ سے باری تعالیٰ پر نبی کو مبعوث فرمانا واجب ہے اسی طریقہ سے نصب امام واجب ہے۔

جو لوگ وجوب نصب امام بندوں کے متعلق کرتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ بندوں سے دفع ضرر کے لیے امام کی ضرورت ہے اور دفع ضرر خود بندوں پر واجب ہے۔ لہذا نصب امام بھی بندوں پر واجب ہے۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ امامت کے دافع ضرر ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے۔ لیکن جس ضرر کے دفع کے لیے امامت کی ضرورت ہے۔ وہی ضرر اس وقت لازم آتا ہے کہ جب یہ وجوب بندوں کے متعلق کر دیا جائے

نہایہ ابن اثیر و مجمع البحار ملا طاہر فتنی و ملل و نحل شہرستانی میں حضرت عمر کا یہ قول موجود ہے:

ان بیعۃ ابی بکر کانت فلتۃ وقی اللہ شرھا	ابوبکر کی بیعت ایک اتفاقی و ناگہانی واقعہ تھا جس کے شر سے اللہ نے بچا لیا۔

نیز ملل و نحل شہرستانی میں ہے:

واعظم خلاف بین الامۃ خلاف الامامۃ اذ ما سل سیف قط علی قاعدۃ دینیۃ کما سل علی الامامۃ۔	امت میں سب سے بڑا اختلاف امامت کا اختلاف ہے اس لیے کہ اتنی خونریزی کسی قاعدہ دینیہ کے متعلق نہیں ہوئی جتنی خونریزی امامت کے متعلق ہوئی۔

امامت کے متعلق خون ریزی کا سبب صرف یہ تھا کہ بندوں نے فریضہ نصب امام کو اپنا فریضہ سمجھ لیا تھا۔ نصب امام من جانب اللہ ہونے میں نہ مسلمانوں میں کسی قسم کا فساد ہوتا اور خون ریزی۔ علاوہ ازیں امام کے لیے شرط ہے کہ معصوم ہو اور اللہ و رسول کی جانب سے منصوص ہو۔ یہ دونوں شرطیں بندوں سے نصب امام کے تعلق کو ختم کر دیتی ہیں۔

تشریح مترجم

وجوب نصب امام پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے۔ اس کے متعلق ہم علامہ تفتازانی کی عبارت نقل کرنا چاہتے ہیں۔ شرح العقائد للنسفی للعلامہ التفتازانی ص ۱۳۹

ثم الاجماع علی	پھر اس پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے
ان نصب الامام واجب	کہ نصب امام واجب ہے اختلاف
انما الخلاف فی انہ	صرف اس بارے میں ہے کہ نصب امام
یجب علی اللہ او علی	اللہ پر واجب ہے یا بندوں پر اور
الخلق عقلاً او سمعاً	وجوب عقلی ہے یا سمعی مذہب اہلسنت
والمذہب انہ	اشاعرہ یہ ہے کہ نصب امام بندوں
واجب علی الخلق	پر واجب ہے اور یہ وجوب سمعی ہے
سمعاً لقولہ صلی اللہ علیہ	جس کی دلیل جناب رسالتمآب صلعم کا یہ
والہ وسلم من مات و	قول ہے کہ جو شخص اس حالت میں مر جائے
لم یعرف امام زمانہ	کہ اپنے زمانہ کے امام کو نہ پہچانتا ہو وہ کفر
مات میتة جاہلیة	کی موت مرتا ہے اسی لیے امت نے

لذا قدموه على دفن النبي	نصب امام کو دفن رسول صلی اللہ علیہ و
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم	آلہ وسلم پر مقدم رکھا۔

جن مسلمانوں کے نزدیک فریضۂ نصب امام کا تعلق بندوں سے نہ تھا۔ بلکہ ان کے نزدیک نصب امام اللہ کا فریضہ تھا، وہ فریضۂ نصب امام میں شریک نہیں ہوئے بلکہ فریضۂ دفن رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں شریک رہے۔

ہم اس پر جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فرمان واجب الاذعان کی توضیح کرنا چاہتے ہیں۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد "من مات ولم یعرف" الخ کے متعلق کسی مسلمان کو چون وچرا کا حق نہیں ہے۔ اور نہ اس میں کسی جرح وقدح کی گنجائش ہے کیوں کہ اس حدیث پر اہل اسلام کے ایک اہم فریضہ "نصب امام" کی بنیاد رکھی ہوئی ہے۔ اگر کہیں حدیث کو قابل جرح وقدح سمجھ لیا گیا تو امامت کا وجوب ہی ختم ہو جائے گا کیونکہ اس حدیث کے علاوہ امامت کے وجوب پر کوئی دلیل سمعی نہیں ہے۔

اس حدیث میں چند امور قابل غور طلب ہیں:

۱۔ ایک وقت میں تمام دنیا کے لیے ایک ہی امام ہو سکتا ہے۔ جس پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے

۲۔ تا بقائے تکلیف ہر زمانہ میں امام کا وجود ضروری ہے۔ کیوں کہ من مات میں عموم ہے کسی زمانہ کی تخصیص نہیں ہے۔ اگر کوئی زمانہ ایسا فرض کیا گیا کہ جس میں امام موجود نہ ہو۔ تو اس زمانہ والوں کی موت کفر کی موت ہو گی جس کی ذمہ داری اللہ پر عاید ہوتی ہے۔

۳۔ اس حدیث سے ہر زمانہ میں امام کا موجود ہونا ثابت ہے۔ یہ حدیث اس امر پر دلالت

نہیں کرتی کہ نصب امام کا تعلق بندوں سے ہے۔

۴۔ بندوں کے لیے ممکن ہی نہیں ہے کہ کسی زمانہ میں نصب امام کرسکیں۔ ایک شہر یا ایک ملک کے لیے بندے کسی شخص کو اپنا امام بنا سکتے ہیں۔ لیکن کسی ایک شہر یا ایک ملک کا بنایا ہوا امام تمام دنیا کے لیے واجب الاتباع ہو جائے یہ امر ناممکن ہے۔

۵۔ امام کے لیے حضور ضروری نہیں بلکہ غیبت بھی ہو سکتی ہے۔ اس لیے کہ حدیث سے ہر زمانہ والوں کے لیے اپنے زمانہ کے امام کی معرفت کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور معرفت جس طریقہ سے امام حاضر کی ہو سکتی ہے۔ اسی طریقہ سے امام غائب کی معرفت ہو سکتی ہے۔ اگر امام غائب کی معرفت میں کوئی اشکال ہے۔ تو اللہ و قیامت و ملائکہ پر ایمان ختم ہو جائے گا۔ بلکہ جن لوگوں نے رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو نہیں دیکھا ان کا ایمان بالرسالہ بھی ثابت نہ ہو سکے گا۔ کیوں کہ ان لوگوں کا ایمان غائب پر ہے۔ ایمان کے لیے معرفت ضروری ہے بغیر معرفت ایمان ممکن نہیں ہے۔

۶۔ امامت اصول دین میں داخل ہے۔ جیسا کہ فرقہ امامیہ اثنا عشریہ کا مسلک ہے۔ اس لیے کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے عدم معرفت امام زمانہ کی حالت میں مرجانے کو کفر کی موت فرمایا ہے۔ اور باتفاق مسلمین فروع دین میں سے کسی فرع کی عدم معرفت کی حالت میں مرنا کفر کی موت نہیں ہے۔ البتہ اصول دین میں سے کسی اصل کی عدم معرفت کی حالت میں مرجانا کفر کی موت ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص توحید یا نبوت یا معاد کی عدم معرفت کی حالت میں مرتا ہے۔ تو کفر کی موت مرتا ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص توحید و نبوت و معاد کا اقرار کرنے ہی بغیر کسی فرع کو پہچانتے ہوئے مرجائے تو وہ شخص کفر کی موت نہیں مرتا۔ چونکہ عدم معرفت امام زمانہ کی حالت میں مرجانے کو

جنابِ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کفر کی موت فرمایا ہے۔ اس لیے ثابت ہوا کہ امامت اصول دین میں شامل ہے۔

اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ امامت اصول دین میں سے ایک اصل ہے تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ نصب امام امت کا فریضہ نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ اصول دین میں امت کو کوئی دخل نہیں۔ اگر اصول دین میں امت کا دخل تسلیم کیا گیا تو دین اسلام دین الٰہی نہ رہے گا۔

امام کا معصوم ہونا

قال العلامۃ: دوسرا بحث امام کی عصمت کے بیان میں۔

شرائط امامت میں سے ایک شرط یہ ہے کہ امام معصوم ہو۔ اس لیے کہ اگر امام معصوم نہ ہو۔ تو تسلسل لازم آئے گا۔ اور تسلسل باطل ہے۔ پس امام کا غیر معصوم ہونا باطل ہے۔ عدم عصمت امام کی صورت میں تسلسل اس لیے لازم آئے گا۔ کہ نصب امام کی احتیاج کا سبب یہ ہے کہ ظالم کو ظلم سے روکا جائے۔ مظلوم کی فریادرسی کی جاتے۔ اگر امام غیر معصوم ہو گا۔ تو دوسرے امام کا محتاج ہو گا۔ اگر وہ دوسرا امام بھی غیر معصوم ہے۔ تو تیسرے امام کا محتاج ہو گا۔ وعلی ہذا القیاس احتیاج پیدا ہوتی چلی جائے گی۔ یہاں تک کہ تسلسل لازم آجائے گا۔ یعنی لا متناہی ائمہ کا وجود لازم آئے گا جو محال ہے۔

عصمت امام پر دوسری دلیل:

امام کے معصوم ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر امام کسی گناہ کا مرتکب ہو گا تو اس ارتکاب جرم پر امام کو زجر و توبیخ کرنا امت پر واجب ہو گا یا واجب نہ ہو گا۔ اگر واجب ہو گا۔ تو امام کی عصمت لوگوں کی نظر سے ساقط ہو جائے گی۔ اور اگر واجب نہ ہو گا۔ تو امت سے امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا وجوب ساقط ہو جائے گا۔ یہ دونوں چیزیں باطل ہیں۔ کیوں کہ پہلی صورت میں نصب امام کا فائدہ ختم ہو جائے گا۔ اور دوسری صورت میں ایک واجب کا غیر واجب ہونا لازم آئے گا۔

عصمت امام پر تیسری دلیل:

امام شرع کا محافظ ہوتا ہے۔ اگر امام غیر معصوم ہو گا۔ تو شریعت زیادتی و کمی سے محفوظ نہ رہے گی۔

عصمت امام پر چوتھی دلیل:

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جب اپنی ذریت کے لیے امامت کی خواہش کی تھی اور درگاہ باری تعالیٰ میں عرض کیا تھا:

وَمِنْ ذُرِّيَّتِي — اور میری اولاد میں سے بھی کسی کو امام بنائیے گا۔

تو جواب ملا تھا کہ:

لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ — میرا عہدۂ امامت ظالمین تک نہ پہنچے گا۔

کیوں کہ غیر معصوم سے وقوع خطا کا امکان ہے۔ اور ہر خطا ظلم ہے۔ پس جہاں ظلم کا امکان ہو وہاں عہدۂ امامت کے پہنچنے کا امکان نہیں ہو سکتا۔ پس غیر معصوم امام نہیں ہو سکتا۔

قال الشارح: وجوب امامت کے اثبات کے بعد مصنف علیہ الرحمۃ نے ان شرائط کو بیان کرنا شروع کیا جو امامت میں معتبر ہیں۔ ان شرائط میں سے ایک شرط عصمت ہے عصمت کے معنی پہلے بیان کیے جا چکے ہیں۔

امام کی عصمت کے متعلق امت میں اختلاف ہے۔ فرقہ امامیہ اثنا عشریہ و فرقہ اسماعیلیہ عصمت امام کا قائل ہے۔ دیگر فرق اسلامیہ کے نزدیک عصمت شرط امامت نہیں ہے مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنے مذہب کی حقانیت پر چند دلیلیں پیش کی ہیں۔

پہلی دلیل:

اگر امام معصوم نہ ہو گا۔ تو غیر متناہی ائمہ کا وجود لازم آئے گا اور غیر متناہی ائمہ کا وجود باطل ہے پس امام کا غیر معصوم ہونا باطل ہے۔

عدم عصمت امام کی صورت میں غیر متناہی ائمہ کا وجود اس لیے لازم آئے گا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ کہ امام کی طرف احتیاج کا سبب ظالم کو ظلم سے روکنا مظلوم کی فریاد رسی کرنا امت کو ان امور پر آمادہ کرنا جن میں امت کے مصالح ہیں۔ ان امور پر زجر و توبیخ کرنا ہے جن میں امت کے مفاسد ہیں۔ پس اگر امام غیر معصوم ہو گا تو اس کے لیے دوسرے امام کی ضرورت ہو گی۔ جو اس کو ظلم سے روکے اور ہم دوسرے امام میں بھی یہی کلام کریں گے۔ یہاں تک کہ غیر متناہی ائمہ کا وجود لازم آئے گا۔

دوسری دلیل:

اگر امام معصوم نہ ہو گا۔ تو اس سے خطا کا صدور جائز ہو گا۔ ہم فرض کرتے ہیں کہ امام سے خطا کا صدور ہو۔ اس صورت میں دو امروں میں سے ایک امر لازم آئے گا۔ یا امام کی عظمت قلوب ناس سے ساقط ہو جائے گی۔ اور یا امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا وجوب

امت سے ساقط ہو جائے گا۔ اور یہ دونوں امر باطل ہیں۔ پس امام کا غیر معصوم ہونا باطل ہے۔ امام سے صدور خطا کی صورت میں ان دونوں امر میں سے ایک امر اس لیے لازم آئے گا۔ کہ اس صورت میں امت پر امام کو امر بالمعروف و نہی عن المنکر کرنا واجب ہو گا یا واجب نہ ہو گا۔ اگر واجب ہو گا تو امام کی عظمت امت کے قلوب میں باقی نہ رہے گی۔ اور امام امر ہونے کے بعد مامور اور ناہی ہونے کے بعد منہی عنہ (منع کیا گیا) ہو جائے گا۔ اور اس صورت میں نصب امام کا فائدہ ختم ہو جائے گا اس لیے کہ نصب امام کی غرض امت کے قلوب میں امام کی عظمت کا ہونا اور اس کی اطاعت تامہ کرنا ہے۔ اور مامور و منہی عنہ ہونے کی صورت میں نہ اس کی عظمت باقی رہے گی اور نہ اطاعت۔ اور اگر امت پر امام کو امر بالمعروف و نہی عن المنکر کرنا واجب نہ ہو گا۔ تو امت سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا وجوب ساقط ہو جائے گا جو بالاجماع باطل ہے۔

تیسری دلیل: امام محافظ شریعت ہوتا ہے۔ اور جو محافظ شریعت ہو اس کا معصوم ہونا ضروری ہے۔ امام کے محافظ شریعت ہونے پر دلیل یہ ہے۔ کہ شریعت کے لیے حفاظت کی ضرورت ہے۔ اور محافظ شریعت امام کے علاوہ امور ذیل میں سے کوئی ایک امر ہو سکتا ہے:

محافظ شرع یا قرآن ہو گا یا حدیث متواتر یا اجماع یا برائت اصلیہ یا قیاس یا خبر واحد یا استصحاب۔ ان امور میں سے کسی امر میں محافظ شرع ہونے کی صلاحیت نہیں ہے۔

قرآن و حدیث کا محافظ شرع نہ ہونا

قرآن و حدیث تمام احکام کے اخذ کے لیے کافی نہیں ہیں۔

(اگر اخذ احکام کے لیے قرآن و حدیث کافی ہوتے تو اجماع و قیاس کی احتیاج نہ ہوتی) حالانکہ ہر واقعہ میں حکم خدا موجود ہے جس کا حاصل کرنا ضروری ہے۔

اجماع محافظ شرع نہیں۔ اولاً اس لیے کہ ہر واقعہ میں اجماع کا وجود نہیں ہے حالانکہ ہر واقعہ میں حکم خدا ہوتا ہے۔ دوم اس لیے کہ اگر اجماع میں معصوم شامل نہیں ہے تو اجماع حجت نہیں ہے۔ اس لیے کہ خطا کاروں کے مجموعہ میں عصمت نہیں آسکتی۔ فرداً فرداً ہر شخص سے غلطی ممکن ہے۔ پس مجموعہ سے بھی غلطی کا امکان ہے۔ مجموعہ کے لیے جواز خطا کے امکان پر قرآن کی آیت اور فرمان رسالت موجود ہے۔ خدائے عالم کا ارشاد ہے:

اَفَاِنْ مَّاتَ اَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ	اگر رسول مرجائے یا قتل ہوجائے
عَلٰۤى اَعْقَابِكُمْ	تو تم کفر کی طرف پلٹ جاؤ

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں

الا لا ترجعوا بعدی	خبردار! میرے بعد کافر
کفاراً	نہ ہوجانا۔

تجویز خطا اسی مقام پر ہوتی ہے جہاں خطا جائز ہو مثلاً کسی انسان سے لا تطر (مت اڑو) نہ کہا جائے گا کیوں کہ انسان کے لیے طیران (اڑنا) ممکن نہیں ہے۔ اگر مجموعہ کے لیے کفر کی طرف پلٹ جانے کا امکان نہ ہوتا تو ان سے انقلبتم علی اعقابکم و لا ترجعوا بعدی کفاراً سے خطاب نہیں فرمایا جاسکتا تھا۔

برائت اصلیہ محافظ شرع قرار نہیں پاسکتی۔ ورنہ شرع کے اکثر احکام ختم ہوجائیں گے اس لیے کہ برائت اصلیہ پر اس مقام پر عمل کیا جاتا ہے۔ جہاں کسی امر کے متعلق وجوب یا حرمت ثابت نہ ہو تو اس وجوب یا حرمت کو برائت اصلیہ کے ذریعہ ختم کر دیا جاتا ہے۔

یعنی اصل یہ ہے کہ واجب یا حرام نہیں ہے۔

قیاس و خبر واحد و استصحاب محافظ شرع قرار نہیں پا سکتے کیوں کہ یہ تینوں مفید یقین نہیں ہیں بلکہ مفید ظن ہیں۔ اور باری تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

اِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا	تحصیل حق کے لیے ظن کافی نہیں ہے۔

خصوصاً قیاس پر عمل کے ممنوع ہونے کے متعلق دلیل موجود ہے۔ اور وہ یہ کہ ہماری شریعت میں متفق اشیاء کے احکام مختلف اور مختلف اشیاء کے احکام متفق ہیں مثلاً رمضان کی پہلی تاریخ کا روزہ واجب ہے اور شوال کی پہلی تاریخ کا روزہ حرام ہے پیشاب و پاخانہ دو مختلف حدثین ہیں۔ لیکن وجوب وضو میں دونوں متحد ہیں۔ قتل خطاء و ظہار (اپنی زوجہ کو ماں یا بہن سے تشبیہ دینا) دو مختلف چیزیں ہیں۔ لیکن کفارہ دونوں کا ایک ہے۔ شارع علیہ السلام نے معمولی سی چوری کرنے والے پر ہاتھ کاٹنے کی حد جاری فرمائی۔ اور یہ حد مال کثیر کے غاصب پر جاری نہیں فرمائی۔ قذف زنا (زنا کی تہمت) کی حد تین سو کوڑے لگانے کا حکم دیا گیا اور چار گواہوں کی گواہی کو واجب قرار دیا گیا کفر میں نہ کوڑوں کی سزا ہے اور نہ چار گواہوں کی گواہی کی ضرورت۔ یہ تمام احکام قیاس کے منافی ہیں۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے:

تعمل ھذہ الامۃ	میری امت کے کچھ لوگ صرف قرآن
برھۃ بالکتاب وبرھۃ	پر عمل کریں گے اور کچھ محض سنت پر عمل
بالسنۃ وبرھۃ بالقیاس	کرینگے اور کچھ لوگوں کا عمل فقط قیاس پر
فاذا فعلوا ذلک فقد	ہوگا جب یہ ایسا کریں گے تو خود بھی

ضلوا واضلوا — گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔

امور مذکورہ بالا جن کے محافظ شرع ہونے کا امکان ہو سکتا تھا۔ ان میں سے جب کسی ایک کا بھی محافظ شرع ہونا ممکن نہ ہو تو صرف ایک ہی صورت باقی رہ جاتی ہے۔ کہ محافظ شرع امام ہے اور یہی ہمارا مقصد ہے۔ امام کے محافظ شرع ہونے کی طرف قرآن مجید کی اس آیت میں اشارہ فرمایا گیا ہے:

وَلَوْ رَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ	اگر یہ لوگ امر متنازعہ فیہ میں رسول اور
وَاِلٰٓى اُولِى الْاَمْرِ مِنْهُمْ	اولی الامر کی طرف رجوع کر لیتے
لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ	تمام متنازعہ فیہ کا حل مل جاتا
يَسْتَنْبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ	

یعنی امر متنازعہ فیہ کا حل صرف مبلغ شرع یعنی رسول یا محافظین شرع یعنی اولی الامر کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔

دوسرے امر کا بیان یعنی محافظ شرع کا معصوم ہونا ضروری ہے وہ اس لیے کہ اگر محافظ شرع معصوم نہ ہو گا تو شرع زیادتی و کمی اور تغیر و تبدل سے محفوظ نہیں رہ سکتی۔

چوتھی دلیل:

امام کی عصمت پر چوتھی دلیل یہ ہے۔ کہ غیر معصوم ظالم ہے اور کوئی ظالم صالح امامت نہیں ہے پس کوئی غیر معصوم صالح امامت نہیں ہے۔ ہر غیر معصوم ظالم اس لیے ہے کہ ظالم وہ ہے جو کسی شے کو اس کے محل پر نہ رکھے۔ اور غیر معصوم کے لیے یہ بات ممکن ہے کہ وہ شے کو اس کے محل پر نہ رکھے۔ ظالم میں امامت کی صلاحیت اس لیے نہیں ہے کہ باری تعالٰے

جل شانہ کا ارشاد ہے:

لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ   میرا عہد ظالمین تک نہ پہنچے گا

آیت میں عہد سے مراد عہد امامت ہے۔ کیوں کہ جس آیت میں لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ فرمایا گیا ہے۔ اس آیت میں امامت ہی کا تذکرہ ہے۔ جناب ابراہیم علیہ السلام نے اپنی بعض اولاد کے لیے امامت کی خواہش کی تھی۔ ابراہیم علیہ السلام کی خواہش امامت پر جواب دیا گیا کہ:

لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ   میرا عہد امامت ظالمین تک نہ پہنچے گا۔

تشریح مترجم

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شریعت تا قیام قیامت باقی رہنے والی ہے۔ اور کوئی شریعت بغیر حفاظت باقی نہیں رہ سکتی۔ لہٰذا من جانب اللہ شریعت محمدیہ کے لیے محافظ کا موجود ہونا ضروری ہے۔ اس محافظ شریعت میں وہی شرائط معتبر ہیں جو مبلغ شریعت یعنی نبی میں معتبر ہیں۔ مبلغ شریعت و محافظ شریعت میں صرف اتنا فرق ہے کہ مبلغ شریعت پر وحی نازل ہوتی ہے اور محافظ شریعت پر وحی نازل نہیں ہوتی۔ بلکہ یہاں الہام قائم مقام وحی ہوتا ہے۔ دین کا کمال ہی محافظ شریعت کے تعین کے بعد ہوا ہے۔ ختم نبوت پر اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ نازل نہیں ہوا۔ بلکہ غدیر خم کے میدان میں جب حضور ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بحکم پروردگار عالم امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ الصلوٰۃ والسلام کو اپنے ہاتھوں پر بلند فرما کر ارشاد فرمایا کہ من کنت مولاہ فعلی مولاہ

تو جبریل امین یہ آیت لے کر نازل ہوئے:

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا

آج میں نے تمہارے دین کو کامل کر دیا اور تم پر اپنی نعمتیں تمام کر دیں اور تمہارے لیے دین اسلام کو پسند کیا۔

چنانچہ علامہ ابن واضح اپنی تاریخ میں لکھتے ہیں:

وقد قيل انه اخر ما نزل عليه اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ (الآية) وهي الرواية الصحيحة الثابتة الصريحة وكان نزولها بغدير خم

بروایت صحیحہ ثابتہ صریحہ آیہ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ (الآیۃ) قرآن مجید کی آخری آیت ہے۔ اور اس کا نزول غدیر خم میں ہوا ہے

علامہ برہان الدین حلبی شافعی نے اپنی کتاب سیرۃ حلبیہ کی تیسری جلد میں لکھا ہے:

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وهو الثامن عشر من ذي الحجة اتخذته الروافض عيداً

آیہ اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ میں الیوم سے مراد اٹھارویں ذی الحجہ ہے۔ جس کو شیعوں نے عید کا دن قرار دیا ہے۔

اس محافظ شریعت کو چھوڑ دینے ہی کے سبب سے ملت اسلامیہ تہتر فرقوں میں تقسیم ہو گئی۔ ملت اسلامیہ کا تہتر فرقوں میں تقسیم ہو جانا اس امر کی کھلی ہوئی دلیل ہے کہ قرآن مجید نہ محافظ شریعت ہے اور نہ ہدایت کے لیے کافی ہے کیوں کہ ملت اسلامیہ کے تہتر کے تہتر فرقے قرآن مجید سے متمسک ہیں۔

قال العلامہؒ: تیسری بحث امام کے منصوص ہونے کے بیان میں۔

امام کے لیے ضروری ہے کہ منصوص علیہ ہو۔ کیوں کہ عصمت اُن امورِ باطنیہ میں سے ہے جس پر اللہ کے علاوہ کوئی مطلع نہیں ہوتا پس امام کے لیے ضروری ہے کہ جو ہستی اس کی عصمت کا علم رکھتی ہے۔ اس کی طرف سے منصوص و معین ہو۔ یا اس کے ہاتھوں پر معجزہ ظاہر ہو جو اس کے صدق پر دلالت کرے۔

قال الشارحؒ: مصنف علام نے اپنے اس بیان میں طریقِ تعیین امام کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ تمام مسلمانوں کا اجماع ہے کہ اللہ اور رسول اور امام سابق کی نص تعیین امام کا مستقل سبب ہے۔ اختلاف اس بارے میں ہے کہ اللہ و رسول و امام سابق کی نص کے علاوہ تعیین امام کا کوئی اور طریقہ ہے یا نہیں۔

علمائے امامیہ اثنا عشریہ کے نزدیک تعیین امام کا طریقہ صرف نص مذکور ہے نص مذکور کے علاوہ تعیین امام کا کوئی اور طریقہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ ہم ثابت کر چکے ہیں۔ کہ عصمت شرط امامت ہے اور عصمت وہ امر مخفی ہے جس پر اللہ کے علاوہ کوئی مطلع نہیں ہوتا۔ پس اللہ کے خبر دیئے بغیر کسی شخص کی عصمت کا علم نہیں ہو سکتا۔ کسی شخص کی عصمت کے متعلق اللہ کا خبر دینا دو طریقے سے ہو سکتا ہے۔

پہلا طریقہ یہ ہے کہ اللہ اس کی عصمت سے کسی معصوم مثلاً نبی کو مطلع فرما دے اور اس امام پر نص فرما دے اور اس کو معین فرما دے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اللہ امام کے ہاتھوں پر معجزہ کو ظاہر فرما دے جو دعوائے امامت میں اس کے صدق پر دلالت کرے۔

اہل سنت کے نزدیک نص مذکور کے علاوہ بھی تعیین امام ہو سکتی ہے اور وہ اس طریقہ

سے کہ اگر امت کسی ایسے شخص کی بیعت کرلے جو امت کے نزدیک امامت کی استعداد رکھتا ہو اور اپنے رعب و دبدبہ سے خطہ ہائے اسلامیہ پر غالب آجائے۔

فرقہ زیدیہ (جو زید شہید کی امامت کا قائل ہے) اسکے نزدیک ہر وہ فاطمی سید امام ہوسکتا ہے جو علم و زہد رکھتا ہو تلوار لے کر میدان میں آجائے اور دعوائے امامت کرے۔

یہ دونوں مسلک دو دلیلوں سے باطل ہیں۔

پہلی دلیل:

امامت اللہ و رسول کی نیابت کا نام ہے جو اللہ و رسول کے قول ہی سے حاصل ہوسکتی ہے۔ کسی تیسرے کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوسکتا۔

دوسری دلیل:

بیعت اور دعوٰی امامت کے ذریعہ امامت کا حصول فتنہ و فساد کی طرف مودی ہوگا اس لیے کہ ان دونوں صورتوں میں اس امر کا احتمال ہے کہ مسلمانوں میں سے ہر گروہ علیحدہ علیحدہ ایک ایک شخص کی بیعت کرلے اور ہر وہ فاطمی سید جو عالم و زاہد ہو دعوائے امامت کر بیٹھے پس ان دونوں صورتوں میں جنگ و جدال کا واقع ہونا یقینی ہے جو فتنہ و فساد کا سبب قرار پائے گا۔

قال الشارح: چونکہ بعثت امام کو افضل رعیت ہونا چاہیئے۔

امام کے افضل رعیت ہونے پر وہی دلیل ہے جو نبوت کے بیان میں گذر چکی یعنی اگر افضل نہ ہوگا۔ تو اطاعت تمام حاصل نہ ہوگی جس کی وجہ سے فائدہ منصب امام ختم ہو جائے گا۔

قال الشارح: امام کے لیے ضروری ہے کہ افضل اہل زمانہ ہو۔ اس لیے کہ اس کو سب پر تقدم حاصل ہے۔ پس اگر امت میں کوئی شخص اس سے افضل ہوگا۔ تو تقدیم مفضول علی الفاضل لازم آئے گی۔ جو عقلاً قبیح ہے جس کا بیان نبوت کی بحث میں گذر چکا ہے۔

تشریح مترجم

امام چونکہ نبی کا قائم مقام ہوتا ہے۔ پس جو غرض بعثت نبی کی ہے وہی غرض نصب امام کی ہے۔ بعثت نبی کی غرض کے متعلق سورۃ النساء میں ارشاد ہوتا ہے:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا	ہم نے کسی رسول کو مبعوث نہیں کیا
لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ	لیکن صرف اس لیے کہ باذن اللہ
	اس کی اطاعت کی جائے۔

غرض بعثت نبی کا انحصار فرما دیا گیا ہے کہ بعثت نبی کی غرض صرف یہ ہے کہ امت اس کی اطاعت کرے۔ پس یہی غرض نصب امام کی ہے۔ لہذا امام کو مثل نبی تمام کمالات میں امت سے افضل ہونا چاہیئے۔ اور ان امور سے منزہ ہونا چاہیئے جو منافی اطاعت ہیں جن کا تذکرہ بحث نبوت میں ہو چکا ہے۔ چونکہ امام کو آباؤ اجداد و امہات کے لحاظ سے بھی تمام امت سے افضل ہونا چاہیئے۔ اس لیے ہم یہاں حضرت ابوطالب کے متعلق اس غلط فہمی کو دور کرنا چاہتے ہیں۔ جو مسلمانوں کو ان کے متعلق ہوئی ہے کہ معاذ اللہ بحالت کفر انتقال

فرمایا مسلمانوں کو یہ غلط فہمی اس وجہ سے ہوئی کہ اللہ نے امر ابو طالب علیہ السلام کو مبہم رکھا جیسا کہ مفتی سادات شافعیہ السید احمد زینی مشہور بہ دحلان اپنی کتاب سیرۃ نبویہ جلد اول برحاشیہ سیرۃ حلبیہ مطبوعہ مصر ۱۹۳۲ء کے صفحہ ۸۸ پر لکھتے ہیں:

نقل الشیخ التحیمی فی شرحه علی شرح جوهرة التوحید عن الامام الشعرانی والسبکی وجماعة ان ذلك الحدیث لعنی حدیث العباس ثبت عند بعض اهل الکشف وصح عندهم اسلامه وان الله تعالیٰ ابهم امره بحسب ظاهر الشریعة تطییبا لقلوب الصحابة الذین کان اباءهم کفارا لانه لو صرح لهم بنجاته مع کفر ابائهم وتعذیبهم نفرت قلوبهم ولو غرت صدورهم کما تقدم نظیره فی حدیث الذی قال این

شیخ تحیمی نے شرح جوہرۃ التوحید کی شرح میں امام شعرانی و امام سبکی اور ایک جماعت سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث یعنی ابن عباس کی حدیث دربارہ ایمان جناب ابو طالب بعض علمائے متصوفین کے نزدیک ثابت ہے اور جناب ابو طالب کا ایمان ان کے نزدیک محقق ہے اور یہ بھی محقق ہے کہ باری تعالیٰ نے ظاہر شریعت کے اعتبار سے جناب ابو طالب کے امر کو ان صحابہ کی دلجوئی کے لیے جن کے آباء و اجداد کافر تھے مبہم رکھا اس لیے کہ اگر صحابہ سے جناب ابو طالب کی نجات کی تصریح کر دی جاتی باوجود کہ صحابہ کے آباء و اجداد کے کفر اور ان کے معذب ہونے کی

ابی وایضا لو ظهر لهم
اسلامه لعادوه و
قاتلوه مع النبی
صلی اللہ علیہ و آلہ
وسلم و لما تمکن من
حمایته والدفع عنه
فجعل الله ظاهر حاله
کحال ابائهم و
النجاة فی باطن الامر
لکثرة نصرته للنبی
صلی اللہ علیہ و آلہ
وسلم و حمایته له و
مدافعته عنه

تصریح تھی تو ان صحابہ کے قلوب
اسلام سے متنفر ہو جاتے اور ان
کے سینوں میں خشم و کینہ کی آگ
بھڑک اٹھتی جس کی نظیر اس شخص کی
حدیث میں گذر چکی جس نے جناب رسالتمآب
صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے دریافت کیا تھا
کہ اس کا باپ کہاں ہے ونیز اگر کفار قریش
پر آپ کا اسلام ظاہر ہو جاتا تو یہ لوگ آپ
سے بھی دشمنی رکھتے اور رسول خدا کے ساتھ
آپ سے بھی جنگ کرتے اس صورت میں جناب
ابوطالب حضرت ختمی مرتبت صلعم کی حمایت
اور ان سے دشمنوں کو دفع کرنے پر قادر نہ
ہوتے اس لیے کہ اللہ نے حضرت ابوطالب
کا ظاہری حال صحابہ کے آباء کی طرح رکھا
اور حقیقت میں ناجی قرار دیا اور وجہ نجات
آپ کی یہ ہے کہ آپ نے جناب ختمی
مرتبت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نصرت و حمایت اور آپ کے دشمنوں کی
مدافعت بہت زیادہ فرمائی ہے اور جو بغیر اسلام ممکن نہیں۔ جیسا کہ ہم بیان
کریں گے۔

جناب ابوطالب کے ایمان پر

پہلی دلیل:

سنت الٰہیہ یہ رہی ہے کہ انبیائے سلف میں سے کسی نبی پر کسی کافر کے احسان کو روا نہیں رکھا گیا حضرت موسیٰؑ کی تربیت قصر فرعون میں ضرور ہوئی لیکن موسیٰ علیہ السلام کی تربیت کا تعلق فرعون سے نہ تھا۔ بلکہ آپ کی تربیت کے لیے وہ معظمہ تجویز ہوئی جو مومنہ ہی نہیں بلکہ عالم کی چار کامل الایمان عورتوں میں سے ایک معظمہ تھیں چنانچہ تفسیر کشاف و تفسیر بیضاوی میں سورۂ تحریم کی آخری آیت کی تفسیر میں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ ارشاد موجود ہے:

لقد کمل من الرجال	مردوں میں کافی تعداد میں کامل الایمان
کثیر ولم تکمل	گذرے ہیں۔ مگر عورتوں میں چار عورتوں
من النساء الا اربع	کے علاوہ کوئی کامل الایمان نہیں ہوئی
اسیة ابنة مزاحم امرأة	آسیہ بنت مزاحم زن فرعون و مریم
فرعون و مریم ام عیسیٰ	مادر عیسیٰ (علیہ السلام) اور خدیجہ
وخدیجة بنت خویلد و	بنت خویلد اور فاطمہ بنت محمد
فاطمة بنت محمد صلعم	صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

حضرت موسیٰؑ کی تربیت کے لیے کامل الایمان معظمہ تجویز ہوئیں اور سید المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تربیت ایک کافر کے متعلق کر دی جائے ع

بہ بین تفاوت رہ از کجا ست تا بکجا

اور لطف یہ ہے کہ خداوند عالم جناب ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تربیت کو اپنی طرف منسوب فرما رہا ہے ارشاد ہوتا ہے کہ،

اَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيْمًا فَاٰوٰى	اے رسول اللہ نے تم کو یتیم پایا پس
(والضحیٰ)	اللہ نے تمہیں پناہ دی

پناہ دینے والے ہیں ابو طالب اور اللہ کا ارشاد ہے کہ اللہ نے پناہ دی۔ باری تعالیٰ کا یہ ارشاد حضرت ابوطالب کے کامل الایمان ہونے کی کھلی ہوئی دلیل ہے۔

دوسری دلیل:

ایمان اعتقاد قلبی کا نام ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے:

قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا	بدوؤں نے کہا کہ ہم ایمان لائے
قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ	اے رسول ان سے یہ کہدو کہ تم ایمان
قُوْلُوْۤا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ	نہیں لائے بلکہ یہ کہو کہ اسلام لائے اس
الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ	لیے کہ ابھی تک ایمان تمہارے قلوب
	میں داخل نہیں ہوا۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رسالت پر جناب ابوطالب کے ایمان (اعتقاد قلبی) کے متعلق ہم جناب ابوطالب کے یہ شعر تاریخ ابو الفدا سے نقل کرتے ہیں تاریخ کی دوسری کتابوں میں بھی یہ اشعار موجود ہیں۔ جناب ابوطالب فرماتے ہیں:

ودعوتنی وعلمت انک صادق ولقد صدقت وکنت ثم امینا

اے رسول تم نے مجھے اسلام کی طرف دعوت دی اور مجھے یقین ہے کہ تم دعوت الی الاسلام میں صادق ہو اور تم تو پہلے ہی سے صادق و امین ہو۔

ولقد علمت بان دین محمد من خیر ادیان البریۃ دینا

میرا ایمان ہے کہ دین محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم دنیا کے تمام ادیان سے بہتر ہے

فواللہ لن یصلوا الیک بجمعھم حتی اوسد فی التراب دفینا

خدا کی قسم جب تک ابوطالب زندہ ہے۔ اس وقت تک یہ کفار مجتمع ہو کر بھی تمہارا کچھ نہیں بگاڑ سکتے۔

جناب ابوطالب کامل الایمان تھے لیکن مصلحت وقت کی بنا پر اپنے ایمان کو ظاہر نہیں فرماتے تھے۔ اگر جناب ابوطالب اپنے ایمان کو ظاہر فرما دیتے تو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نصرت نہیں فرما سکتے تھے۔ آپ کا ایمان کو پوشیدہ رکھنا اسی انداز پر تھا جس انداز پر مومن آل فرعون نے اپنے ایمان کو پوشیدہ رکھ کر جناب موسیٰ کی نصرت فرمائی تھی۔ مومن آل فرعون تو ایمان کو پوشیدہ رکھ کر مومن رہیں۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ — مومن آل فرعون نے کہا جو اپنے ایمان کو چھپائے ہوئے تھا۔

اور جناب ابوطالب ایمان کو پوشیدہ رکھنے کی وجہ سے کافر کہلائیں العیاذ باللہ

تیسری دلیل:

جناب ابوطالب کی ہمدردی و ایثار اور رفاقت رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم میں شعب ابوطالب کے گوناگوں مصائب کا برداشت کرنا یہ وہ امور ہیں جن سے کسی مسلمان کو انکار نہیں ہو سکتا۔ اس ہمدرد و ناصر چچا کے انتقال کے بعد جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو مکہ سے ہجرت کرنا پڑی ہے۔ علمائے اخلاق کا اتفاق ہے کہ انسانوں کی باہمی ہمدردی چھ اسباب میں سے کم از کم کسی ایک سبب سے ہو سکتی ہے۔ ان اسباب کو

علمائے اخلاق کی اصطلاح میں عواطف کہا جاتا ہے وہ چھ عواطف حسب ذیل ہیں۔

(۱) عاطفۂ قرابت (۲) عاطفۂ زوجیت (۳) عاطفۂ وطنیت (۴) عاطفۂ انسانیت

(۵) عاطفۂ محبت (۶) عاطفۂ مذہبیت

علمائے اخلاق کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ عاطفۂ مذہبیت تمام عواطف پر غالب ہے۔ یعنی مذہبی تصادم میں عاطفۂ مذہبیت تمام عواطف پر غالب رہتا ہے جو ہر انسان کے مشاہدہ میں ہے۔ ہم عاطفۂ مذہبیت کے غلبہ کے ثبوت میں چند مثالیں بھی پیش کیے دیتے ہیں:

جناب ابراہیم و آذر میں عاطفۂ قرابت موجود تھا یعنی آذر جناب ابراہیم کا چچا تھا لیکن مذہب دونوں کا ایک نہ تھا۔ اس لیے عاطفۂ قرابت کام نہ آیا۔

جناب نوح و لوط اور ان کی بیویوں میں عاطفۂ زوجیت موجود تھا لیکن مذہب ایک نہ ہونے کی وجہ سے ان دونوں نے جناب نوح و لوط کے ساتھ کوئی ہمدردی نہیں کی۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور ابولہب میں عاطفۂ قرابت موجود تھا۔ یعنی ابولہب جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا چچا تھا لیکن دونوں کا مذہب ایک نہ تھا۔ اس لیے ابولہب نے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ کوئی ہمدردی نہیں کی بلکہ بجائے ہمدردی ایذا رسانی اس کا شیوہ تھا۔

اگر جناب ابوطالب و حضرت ختمی مرتبت کا مذہب ایک نہ تھا تو یہ ہمدردی و ایثار و معیت جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم میں حضرت ابوطالب کا مصائب کو برداشت کرنا کس بنا پر تھا۔ حضرت ختمی مرتبت کے ساتھ جناب ابوطالب کا ایثار و ہمدردی و مواسات جس سے کسی اسلامی تاریخ کو نہیں ہے اس امر کی کھلی ہوئی دلیل ہے کہ

جناب ابوطالب کامل الایمان تھے

چوتھی دلیل،

کوئی مسلمان اپنی کسی ضعیف روایت میں بھی یہ نہیں دکھا سکتا۔ کہ جناب ابوطالب نے کبھی جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ شکایت کی ہو کہ آپ ہمارے خداؤں کو برا کہتے ہیں جیسا کہ آذر جناب ابراہیم سے شکایت کرتا تھا اگر معاذ اللہ آپ بت پرست و مشرک ہوتے تو کسی نہ کسی موقع پر آپ کی یہ شکایت ضرور ملتی۔ ہاں کتب تواریخ میں یہ ملتا ہے کہ مشرکین کی شکایت ان الفاظ میں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں پہنچایا کرتے تھے کہ مشرکین یہ کہتے ہیں کہ تم ان کے خداؤں کو برا کہتے ہو۔ سیرۃ نبویہ برحاشیہ سیرۃ حلبیہ جلد اول صـ۸۵ میں یہ الفاظ موجود ہیں:

ان تکفّ عن شتم الھتھم یا رسول اللہ ان مشرکین کی خواہش ہے کہ آپ ان کے خداؤں کو برا کہنے سے باز رہیں۔

حضرت ابوطالب کا الھتھم فرمانا اور الھتنا ہمارے خدا نہ فرمانا اس امر کی کھلی ہوئی دلیل ہے کہ حضرت ابوطالب موحد و کامل الایمان تھے۔

ایک روایت موضوعہ اور اس کا رد

جو روایت جناب ابوطالب کے بحالتِ کفر انتقال فرمانے کے متعلق پیش کی جاتی ہے۔ وہ ان روایات موضوعہ میں سے ہے جو بہی خواہان خلفائے بنی امیہ نے تنقیص اہلبیت میں وضع کی ہیں۔ معاویہ ہمیشہ خاندانی لحاظ سے اپنے آپ کو جناب امیرالمومنین علی ابن

ابی طالب علیہ السلام کے برابر لانے کی کوشش کرتا رہا۔ اور اپنے آبا رو اجداد کو جناب امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے آبا رو اجداد کی صف میں بٹھانے کی کوشش برابر کرتا رہا چنانچہ ایک خط میں اس نے جناب امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کو لکھا کہ نحن بنو عبد مناف — ہیں اور آپ بنی عبد مناف ہیں

جناب امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام نے اس فقرہ کا جو جواب تحریر فرمایا ہے اس کو ہم نہج البلاغۃ باب الکتب سے نقل کرتے ہیں۔ آپ نے تحریر فرمایا کہ یہ درست ہے کہ ہم بنی عبد مناف ہیں

لکن لیس امیۃ کھاشم و	لیکن تیرا دادا امیہ میرے دادا ہاشم کی
لیس الحرب کعبد المطلب و لیس	مثل نہیں ہے اور تیرا دادا حرب میرے
ابو سفیان کابی طالب	دادا عبدالمطلب کی طرح نہیں ہے اور تیرا
	باپ ابوسفیان میرے باپ ابوطالب
	کی مثل نہیں ہے۔

یعنی امیہ تک تیرے باپ و دادا مشرک و کافر تھے اور میرے باپ و دادا مومن و موحد تھے۔

دوسرے مقام پر تحریر فرماتے ہیں کہ:

اسلامنا لا ینکر و	زمانہ اسلام میں ہمارے کارناموں کا کون
جاھلیتنا لا تدفع	انکار کر سکتا ہے اور زمانہ جاہلیت میں بھی
	ہمارے کارناموں کو کوئی مٹا نہیں سکتا

ایک اور مقام پر آپ نے معاویہ کو جواباً تحریر فرمایا ہے کہ اے معاویہ ہماری ہمسری کا دعویٰ کرتا ہے

حالانکہ: منا النبی و منکم — ہم میں سے نبی تھے اور تم میں سے

المکذب ومنا سید	نبی کا جھٹلانے والا (ابوجہل) ہم میں
الشهداء ومنکم سید	سے سید الشہداء (حمزہ) ہیں اور تم میں
الاجلاف ومنا سیدة	سے مشرکین مکہ کے ہم عہدوں کا سردار
نساء العالمین ومنکم	(ابوسفیان) ہم میں سے سیدہ نساء عالمین
حمالة الحطب ومنا	(فاطمہ زہرا) ہیں اور تم میں سے وہ عورت
سید شباب اهل الجنة	ہے جس کو اللہ نے حمالۃ الحطب (لکڑیاں
ومنکم صبیة النار	چننے والی) کہا ہے ہم میں سے وہ بچے ہیں جو
	جوانانِ جنت کے سردار ہیں اور تم میں سے

وہ بچے ہیں جن کو جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جہنمی بچے فرمایا ہے۔

غرض معاویہ و بہی خواہان خلفائے بنی امیہ کی غلط کد و کاوش کا نتیجہ تھا کہ حضرت ابوطالب جیسے کامل الایمان کے لیے وہ حدیث وضع کی گئی جس سے حضرت ابوطالب کا ایمان ثابت نہ ہو سکے۔ لیکن دروغ گو را حافظہ نباشد کی بنا پر حدیث خود اپنے موضوع ہونے پر دلالت کر رہی ہے۔ راویوں کے ضعف سے ہم بحث کرنا نہیں چاہتے۔ بلکہ صرف نفس حدیث کے الفاظ ناظرین کرام کے سامنے پیش کرنا چاہتے ہیں۔ سیرۃ حلبیہ و سیرۃ نبویہ برحاشیہ سیرۃ حلبیہ جلد اول صفحہ ۹۰ میں ہے:

قال النبی صلعم یا	جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ
عم تامرهم بالنصیحة	وسلم نے فرمایا کہ اے چچا آپ مشرکین کو
وتدع لنفسك قال	ایمان کی نصیحت فرما رہے ہیں اور اپنے
فما تريد يا ابن	آپ کو چھوڑ رہے ہیں حضرت ابوطالب نے

انخی قال انما ارید ان تقول لا اله الا الله اشهد لك بها عند الله.

کہا بھتیجے تم کیا چاہتے ہو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ میں چاہتا ہوں کہ آپ لاالٰہ الا اللہ کا اقرار کریں تاکہ میں اللہ کے سامنے آپ کے موحد ہونے کی گواہی دے سکوں۔

صاحبانِ عقول پر یہ امر پوشیدہ نہیں ہے کہ موحد کو توحید کی طرف دعوت دینا تحصیل حاصل ہے۔ جناب ابوطالب حضرت ختمی مرتبت کے مبعوث بر رسالت ہونے سے قبل ہی موحد تھے جس کے ثبوت میں ہم حضرت ابوطالب کا وہ خطبہ نقل کرتے ہیں۔ جو آپ نے عقد جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے موقع پر آپ کے مبعوث بر رسالت ہونے سے پندرہ سال قبل فرمایا تھا۔ حضرت ابوطالب کا یہ خطبہ ان تمام تواریخ اسلامیہ میں موجود ہے جن میں جناب خدیجہ علیہا السلام کے ساتھ جناب ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عقد کا تذکرہ ہے ہم یہ خطبہ اسلام کے متعصب ترین مورخ محمد خضری کی کتاب نور الیقین کے صفحہ ۲۲ سے نقل کرتے ہیں:

قد خطب ابو طالب فی هذا الیوم فقال الحمد لله الذی جعلنا من ذریة ابراهیم وزرع اسمعیل وضئضئ معد وعنصر مضر و

حضرت ابوطالب نے عقد جناب رسالتمآب صلعم کے دن خطبہ ارشاد فرمایا کہ تمام تعریفوں کا مستحق وہ خدا ہے جس نے ہمیں ذریت ابراہیم و نسل اسماعیل و قبیلہ معد اور اس کی شاخ مضر سے قرار دیا اور جس نے ہم کو اپنے گھر خانہ کعبہ کا

جعلنا حضنة بيته و سواس
حرمه وجعله لنا بيتا
محجوجا وحرما امنا وجعلنا
حكام الناس ثم ان ابن
اخي هذا محمد ابن عبد الله لا
يوزن به رجل شرفا و
نبلا وفضلا وان كان في
المال قل فان المال ظل
زائل وامر حائل و
عارية مسترجعة وهو والله
بعد هذا له نبأ عظيم
وخطر جليل وقد خطب
اليكم راغبة في كريمتكم
خديجة وما جعلتم
من الصداق فعلي.

کا محافظ اور اپنے حرم کا قائد بنایا
اور جس نے خانہ کعبہ کو ہمارے لیے
بیت محجوج (جس کا حج کیا جاتا ہے)
اور پر امن قرار دیا اور جس نے ہم کو تمام
انسانوں کا حاکم قرار دیا حمد باری تعالی کے
بعد تم پر واضح ہو کہ یہ میرا بھتیجا محمد ابن
عبداللہ کہ شرف و بزرگی و فضل میں کوئی شخص
جس کا ہم پلہ نہیں ہے اگرچہ مال کے لحاظ سے
کم ہے اور مال تو ایک زائل ہو جانے والے
سایہ اور گذر جانے والے امر کی مثل ہے
جس کو ثبات و دوام نہیں ہے اور مال اللہ
کی عاریت اور شے ہے جس کو اللہ نے بطور
امانت لوگوں کے سپرد فرمایا ہے اور خدا
کی قسم محمد جو عنقریب نبا عظیم (اسی نبا سے
نبی مشتق ہے) اور امر جلیل کا مالک ہو گا
تمہاری محترم بی بی خدیجہ کے ساتھ عقد کا
خواہشمند ہے اور دین مہر جو تم معین کرو گے
اس کو میں ادا کروں گا

اس خطبہ کو دیکھنے کے بعد کون شخص جناب ابوطالب کے موحد ہونے کا انکار کر سکتا ہے۔ بلکہ

اس خطبہ سے تو یہی ثابت ہے کہ حضرت ابوطالب نے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مبعوث برسالت ہونے کے پندرہ سال قبل آپ کی نبوت پر بھی اپنے ایمان کا اظہار فرمایا تھا خدا کی قسم کھا کر یہ فرمایا کہ لہ نبأ عظیم وخطر جلیل کیا اس امر پر دلالت نہیں کرتا کہ حضرت ابوطالب کو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت پر یقین کامل تھا۔ یقین ہی کا نام ایمان ہے۔

اہل انصاف جناب ابوطالب کے اس خطبہ کو سامنے رکھ کر اس حدیث کا جائزہ لیں جس میں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آپ کو لا الہ الا اللہ کے اقرار کی دعوت دی ہے اور جس کی بنا پر کہا جاتا ہے کہ حضرت ابوطالب نے بحالت کفر انتقال فرمایا العیاذ باللہ من ھذہ العقیدۃ الفاسدۃ

نیز علمائے اسلام کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ جناب ابوطالب اپنے آباء و اجداد کے دین پر تھے۔ اہل اسلام کے ائمہ محققین کے نزدیک جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے آباء و اجداد میں کوئی کافر و مشرک نہ تھا بلکہ تمام کے تمام موحد و مومن تھے۔ جیسا کہ صاحب سیرۃ نبویہ نے اپنی کتاب کے صفحہ ۱۰۶ پر امام فخرالدین رازی کا قول نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

لم ازل انقل من	جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
اصلاب الطاھرین الی	نے فرمایا کہ میں برابر طاہرین کے اصلاب سے
ارحام الطاھرات وقال	طاہرات کے ارحام کی طرف منتقل ہوتا رہا
اللہ تعالیٰ انما	اور اللہ نے ارشاد فرمایا ہے کہ مشرکین
المشرکون نجس	نجس ہیں پس واجب و ضروری ہے

نوجب ان لا یکون	کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ
احد من اجداده	و آلہ وسلم کے اجداد میں کوئی مشرک نہ ہو
مشرکا وقد ارتضیٰ	اور عبادات میں کوئی شرک نہ ہو امام
کلامہ ھذہ الایمۃ	فخر الدین رازی کے اس کلام کو ائمہ
محققون الخ	محققین نے پسند فرمایا ہے۔

پس ائمہ محققین اہل سنت کے نزدیک جناب عبد المطلب موحد مومن اور جناب عبد اللہ کی والدہ موحدہ و مومنہ تھیں۔ اور جناب عبد المطلب ابو طالب کے والد اور حضرت عبد اللہ کی والدہ جناب ابو طالب کی والدہ تھیں۔

جناب عبد اللہ کے تمام بھائی سوائے جناب ابو طالب کے مختلف البطن تھے۔ صرف حضرت عبد اللہ اور حضرت ابو طالب ایک بطن سے تھے۔ ملاحظہ ہو سیرۃ نبویہ بر حاشیہ سیرۃ حلبیہ جلد اول صہ ۴۳

ولما اراد اللہ انتقال	اور جب اللہ تعالیٰ نے آپ
النور من جده	کے دادا عبد المطلب سے
عبد المطلب تزوج	آپ کے نور کے منتقل ہونے کا
فاطمۃ بنت عمرو	ارادہ فرمایا تو عبد المطلب نے
بن عائذ بن عمرو	فاطمہ بنت عمرو بن عائذ بن
بن مخزوم فولدت	عمرو بن مخزوم کے ساتھ شادی
ابا طالب وعبد اللہ	کی اور فاطمہ مذکورہ سے
والد النبی صلی اللہ علیہ	ابو طالب اور عبد اللہ پدر بزرگوار

والہ وسلم جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ

وآلہ وسلم پیدا ہوئے۔

پس جناب ابوطالب کے والد ماجد حضرت عبدالمطلب موحد و مومن تھے اور آپ کی والدہ ماجدہ فاطمہ بنت عمرو بن عائذ بھی موحدہ و مومنہ تھیں۔ انہی کے دین پر حضرت ابوطالب تھے تا اینکہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مبعوث برسالت ہوئے۔

قال العلامۃ: پانچویں فصل اس بیان میں ہے کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بعد پہلے امام حضرت امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں۔

اس لیے کہ آپ کی امامت پر جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نص متواتر ہے اور اس لیے بھی کہ آپ افضل زمانہ ہیں۔ اس لیے کہ آپ کو آیہ مباہلہ میں خداوند عالم نے نفس نبی قرار دیا ہے۔ جس کی وجہ سے آپ مساوی رسول قرار پائے اور رسول افضل اہل زمانہ تھے۔ پس افضل کا مساوی بھی افضل ہوگا۔

اور اس لیے بھی کہ مباہلہ میں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو آپ کی احتیاج ہوئی۔

اور اس لیے بھی کہ امام کو معصوم ہونا چاہیے۔ اور حضرت امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے علاوہ جن لوگوں کے لیے دعوائے امامت کیا گیا ہے۔ باتفاق مسلمین معصوم نہیں ہیں۔ آپ چونکہ معصوم ہیں لہذا آپ ہی امامت کے لیے معین ہیں۔

اور اس لیے بھی کہ آپ اعلم اہل زمانہ تھے۔ کیوں کہ تمام صحابہ نے اپنے اپنے وقائع میں آپ کی طرف رجوع کیا اور آپ نے کسی واقعہ میں کسی صحابی کی طرف رجوع نہیں فرمایا

اور اس لیے بھی کہ صرف آپ ہی کے لیے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ اقضاکم علیؑ یعنی علی علیہ السلام تم سب سے زیادہ فیصلہ کرنے والے ہیں اور قضا (فیصلہ) بغیر علم ممکن نہیں۔

اور اس لیے بھی کہ آپ سب سے زیادہ زاہد تھے یہاں تک کہ دنیا کو تین مرتبہ طلاق دی۔

قال الشارحؒ: مصنف علیہ الرحمۃ جب شرائط امامت کو بیان فرما چکے۔ تو تعیین امام

کے بیان کی طرف رجوع فرمایا

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد تعیین امام کے بارے میں اختلاف واقع ہوا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد امام آپ کے چچا عباس ابن عبد المطلب ہیں کیوں کہ چچا ہونے کے لحاظ سے آپ میراث رسول پانے کے زیادہ مستحق تھے۔ جمہور مسلمین کے نزدیک جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد ابوبکر ابن ابی قحافہ امام ہیں۔ کیوں کہ لوگوں نے ان کی بیعت کر لی تھی۔

فرقہ شیعہ اس امر کا قائل ہے کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد امام و خلیفہ بلافصل جناب علی ابن ابی طالب علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں۔ کیوں کہ آپ کی امامت پر اللہ و رسول کی جانب سے نص متواتر ہے۔ اور یہی مسلک حق ہے۔ مصنف علیہ الرحمہ نے اس مسلک کی حقانیت پر چند استدلال پیش فرماتے ہیں۔

پہلا استدلال

جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لیے بہ نقل متواتر حضرت ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے یہ اقوال فرقۂ شیعہ میں موجود ہیں

سلموا علیہ بامرۃ المومنین	علی علیہ السلام کو یا امیر المومنین کہہ کر سلام کرو
وانت خلیفۃ بعدی	اور اے علی تم میرے بعد خلیفہ ہو
وانت ولی کل مومن ومومنۃ	اور اے علی تم ہر مومن و مومنہ کے حاکم ہو

ان اقوال کے علاوہ اور احادیث ہیں جو آپ کی امامت پر صراحتہً دلالت کرتی ہیں پس جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد آپ ہی امام و خلیفہ بلافصل ہیں۔ اور یہی

ہمارا مقصود ہے۔

دوسرا استدلال

جناب علی ابن ابی طالب علیہ الصلوٰۃ والسلام افضل الناس ہیں پس آپ ہی امام ہیں۔ ورنہ تقدیم مفضول علی الفاضل لازم آئے گی جو عقلاً و شرعاً قبیح ہے آپ کے افضل الناس ہونے پر دو دلیلیں ہیں:

پہلی دلیل:

آپ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مساوی ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم افضل الناس ہیں۔ لہٰذا آپ بھی افضل الناس ہیں۔ اگر افضل الناس نہ ہوں گے تو مساوات نہ رہے گی۔ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے آپ کی مساوات آیۂ مباہلہ سے ظاہر ہے کیوں کہ شیعہ و اہل سنت کا اس امر پر اتفاق ہے۔ کہ آیۂ مباہلہ میں اَنْفُسَنَا سے مراد علی ابن ابی طالب علیہ السلام ہیں۔ اَنْفُسَنَا کا مقصد یہ نہیں ہے کہ نفس علی نفس نبیؐ ہے۔ ورنہ دو چیزوں کا اتحاد لازم آئیگا پس اَنْفُسَنَا کا مقصد جب یہ نہ ہوا کہ نفس علیؑ نفس نبیؐ ہے تو اس کے علاوہ کوئی مقصد نہیں ہو سکتا کہ علیؑ مثل نبیؐ و مساوی نبیؐ ہیں۔ مثلاً عموماً کہا جاتا ہے کہ زید الاسد زید شیر ہے اس کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ زید شیر ہے۔ بلکہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ زید شجاعت میں مثل شیر کے ہے۔ اسی طریقہ سے علی علیہ السلام پر نفس نبیؐ کا اطلاق ہوا ہے یعنی علیؑ صفات و کمالات میں نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مثل ہیں اور جب نبیؐ سے مساوات ثابت ہو گئی تو افضل الناس ہونا بھی ثابت ہو گیا اور یہی ہمارا مقصد ہے۔

دوسری دلیل:

نصاریٰ نجران سے مباہلہ کے موقع پر جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو

جناب امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے علاوہ کسی صحابی و قرابتدار کی احتیاج نہیں ہوئی۔ نصاریٰ نجران کو بددعا فرمانے کے موقع پر رسول خدا صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم باتفاق مسلمین صحابہ و قرابت داروں میں سے کسی شخص کو سوائے علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے اپنے ہمراہ نہیں لے گئے۔ پس جس شخص کی طرف جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم مباہلہ میں محتاج ہوئے۔ وہ ان لوگوں سے افضل ہے۔ جن کی طرف جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو احتیاج نہیں ہوئی خصوصاً ایسے وقائع میں جو بیت نبوت کے ستون و بنیادیں ہیں:

تیسرا استدلال

امام کا معصوم ہونا ضروری ہے اور حضرت امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے علاوہ جن لوگوں کے لیے دعوائے امامت کیا گیا غیر معصوم ہیں۔ پس حضرت علی علیہ السلام کا غیر امام نہیں ہو سکتا۔

امام کے لیے عصمت کی شرط کا بیان شرائط امامت کے بیان میں گذر چکا۔ غیر حضرت علی علیہ السلام یعنی عباس ابن عبدالمطلب اور ابوبکر بن ابی قحافہ جن کے لیے ادعائے امامت کیا گیا ہے۔ باجماع مسلمین غیر معصوم ہیں۔ پس حضرت علی علیہ السلام ہی معصوم ہیں اور وہی امام ہیں۔ اگر حضرت امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کو معصوم نہ مانا جائے گا۔ تو ان دو امروں میں سے ایک امر لازم آئے گا۔ یا عباس ابن عبدالمطلب و ابوبکر بن ابی قحافہ میں سے کسی ایک کو معصوم ماننا پڑے گا اور یا امام معصوم سے زمانہ خالی ہو جائے گا اور یہ دونوں امر باطل ہیں۔ پہلی صورت یعنی عباس و ابوبکر میں سے کسی کو معصوم ماننے کی

صورت میں اجماع کی مخالفت لازم آئے گی جو باطل ہے اور دوسری صورت میں زمانہ کا امام معصوم سے خالی ہونا لازم آئے گا اور یہ بھی باطل ہے۔

چوتھا استدلال

جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد اعلم اہل زمانہ ہیں پس آپ ہی امامت کے لیے معین ہیں۔ آپ کے اعلم اہل زمانہ ہونے پر چند دلیلیں ہیں:

پہلی دلیل:

آپ شدید الحدس (مبادی سے مطالب تک بغیر توسط حدود وسطی پہنچنا حدس کہلاتا ہے) شدید الذکاوۃ (ذہانت) اور شدید الحرص علی التعلم (رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وآلہ وسلم سے علم لینے پر زیادہ حریص) تھے۔ اور اس رسول (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی دائمی صحابت آپ کو حاصل تھی جو اللہ کے بعد کامل مطلق تھے۔ نیز رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بھی آپ سے انتہائی محبت تھی اور تعلیم پر انتہائی حرص آپ کے لیے ثابت ہے جب ایسے کامل شاگرد و کامل استاد کا اجتماع ہو جائے تو یہ کامل شاگرد جمیع ما عداہ سے اس کامل استاد کے بعد اعلم ہو گا اور یہ امر بدیہی ہے جس کے لیے دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔

دوسری دلیل:

صحابہ و تابعین کے اکابر علماء اپنے اپنے وقائع میں جو ان کے لیے رونما ہوتے تھے۔ حضرت امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کی طرف رجوع کرتے تھے۔ اور آپ کے قول پر عمل کرتے تھے اور اپنے اجتہاد سے درگذر کرتے تھے جس کا تذکرہ تاریخ و سیر کی

کتابوں میں موجود ہے۔

تیسری دلیل:

جس قدر علوم بطور فن مدوّن و جمع ہوئے ہیں اُن علوم کے اصحاب کا مرجع جناب امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام ہیں۔

اصحاب تفسیر کا ماخذ قول ابن عباس ہے۔ اور ابن عباس کا شمار حضرت امیرالمومنین علی ابن طالب علیہ السلام کے شاگردوں میں ہوتا ہے۔ جناب امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے متعلق ابن عباس کا یہ قول موجود ہے کہ حضرت علی ابن ابی طالب علیہ السلام نے ابتدائے شب سے انتہائے شب تک مجھ سے بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ کی تفسیر بیان فرمائی

دامنِ سحر چاک ہوا لیکن تفسیر ختم نہ ہوئی۔

اصحاب علم کلام کا مرجع بھی حضرت امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام ہیں۔ کیوں کہ فرقہ معتزلہ ابو علی جبّائی کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اور ابو علی جبّائی ابوالقاسم محمد ابن حنفیہ کی طرف رجوع کرتا ہے اور محمد ابن حنفیہ اپنے والد ماجد جناب امیرالمومنین علی ابن طالب علیہ السلام کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

فرقہ اشاعرہ ابوالحسن اشعری کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اور ابوالحسن اشعری ابو علی جبائی کا شاگرد ہے۔

فرقہ امامیہ کا رجوع حضرت امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کی طرف ہے اس میں کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر ان میں سے کچھ بھی نہ ہوتا تو نہج البلاغہ میں آپ کا کلام مبارک اس ثبوت کے لیے کافی ہے۔ جس میں آپ نے مباحث توحید و عدل و قضا و قدر، کیفیت تصوف، مراتب حقہ کے مراتب، قواعد فن خطابت، قوانین فصاحت و بلاغت

وغیرہ دیگر فنون کو اس خوش اسلوبی و وضاحت کے ساتھ بیان فرمایا ہے کہ غور و خوض کرنے والے کے لیے کافی و وافی ہے۔

رہا علم فقہ سو اسلام کے تمام فرقوں کے مجتہدین کا آپ کے شاگردوں کی طرف رجوع کرنا مشہور ہے۔

ابواب فقہ میں آپ کے عجیب و غریب فتاویٰ موجود ہیں۔ مثلاً آپ نے اس قسم کھانے والے کے متعلق فیصلہ فرمایا تھا جس نے قسم کھائی تھی کہ اپنے غلام کو اس وقت تک آزاد نہ کرے گا جب تک کہ اس کے ہم وزن چاندی کو تصدق نہ کر دے گا۔

دو روٹی والوں کا فیصلہ:

جن کا واقعہ اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ دو شخص ہم سفر تھے۔ ایک شخص کے پاس پانچ روٹیاں تھیں اور دوسرے کے پاس تین روٹیاں تھیں۔ جب دونوں کھانا کھانے بیٹھے تو ایک تیسرا شخص ان کے ساتھ کھانے میں شریک ہو گیا۔ جب کھانے سے فارغ ہوئے تو اس تیسرے شخص نے ان دونوں کو آٹھ درہم دیئے جس شخص کی پانچ روٹیاں تھیں اس نے پانچ درہم خود رکھ لیے اور تین درہم تین روٹیوں والے کو دینا چاہے۔ اس نے انکار کر دیا اور کہا میں چار درہم لوں گا۔ معاملہ جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے پاس پہنچا آپ نے تین روٹیوں والے سے فرمایا کہ تین درہم لے لو۔ تمہارے لیے بہتر ہے اس شخص نے فیصلہ چاہا۔ آپ نے فرمایا کہ اگر فیصلہ چاہتے ہو تو سات درہم تمہارے ساتھی کے ہیں اور ایک درہم تمہارا ہے۔ اس لیے کہ تین روٹیاں تمہاری تھیں اور پانچ روٹیاں تمہارے ساتھی کی تھیں کل آٹھ روٹیاں ہوئیں۔ آٹھ روٹیوں کو تین شخصوں نے کھایا۔ آٹھ روٹیاں چوبیس حصوں میں منقسم ہوئیں۔ تین شخصوں میں ہر ایک نے آٹھ آٹھ ٹکڑے کھائے۔ تمہاری تین روٹیوں کے

حصے ہوتے تھے جن میں سے آٹھ تم نے کھا لیے۔ تمہاری روٹیوں میں سے صرف ایک ٹکڑا درہم دینے والے نے کھایا، تمہارے ساتھی کی پانچ روٹیوں کے پندرہ ٹکڑے ہوئے جن میں سے آٹھ اس نے کھائے اور اس کی روٹیوں کے سات ٹکڑے درہم دینے والے نے کھائے اس نے ہر ایک ٹکڑے کے عوض ایک درہم دیا۔ لہٰذا ایک درہم تمہارا ہے اور سات درہم تمہارے ساتھی کے ہیں۔

چوتھی دلیل:

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا قول اقضاکم علی ہو (تم سب سے بہتر و صحیح فیصلہ کرنے والا علی ابن ابی طالب علیہ السلام ہے) اور یہ امر ظاہر ہے کہ قضا و فیصلہ میں علوم کثیرہ کی احتیاج ہوتی ہے پس امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام بقول رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان تمام علوم کے جامع تھے جن علوم کی قضا و فیصلہ میں ضرورت ہے۔

پانچویں دلیل:

جناب امیر المومنین علی ابن طالب علیہ السلام کا ارشاد ہے جس کو علامہ جلال الدین سیوطی نے تاریخ الخلفا میں درج کیا ہے:

لو ثنیت لی الوسادۃ	اگر میرے لیے مسند خلافت بچھا دی
فجلست علیھا لحکمت	جاتی اور میں اس پر بیٹھتا۔ تو
بین اھل التوراۃ	توراۃ کے ماننے والوں میں ان کی
بتوراتھم وبین	توراۃ کے موافق اور انجیل والوں میں
اھل الانجیل بانجیلھم و	ان کی انجیل کے مطابق اور

یبین اهل الزبور بزبورهم	اہل زبور میں ان کی زبور کے مطابق
وبین اهل الفرقان	اور اہل اسلام میں ان کے قرآن کے
بفرقانهم	موافق فیصلہ کرتا۔

خدا کی قسم قرآن مجید میں کوئی آیت ایسی نہیں ہے جس کو میں نہ جانتا ہوں کہ کس شخص کے بارے میں نازل ہوئی ہے یا کس شے کے متعلق نازل ہوئی ہے۔ خواہ وہ آیت شب میں نازل ہوئی ہو یا روز روشن میں اس کا نزول ہوا ہو۔ اور خواہ اس کا نزول میدان میں ہوا ہو یا پہاڑ پر نازل ہوئی ہو۔

آپ کا یہ ارشاد اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ آپ کا علم تمام علوم الٰہیہ پر حاوی تھا اور جب آپ اعلم اہل زمانہ تھے تو آپ ہی امامت کے لیے متعین تھے اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

چھٹی دلیل:

جب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام حضرت ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد ازہد اہل زمانہ (اہل زمانہ میں سب سے زیادہ زاہد) تھے اور زاہد غیر زاہد سے افضل ہوتا ہے۔ اور افضل کی موجودگی میں مفضول مستحق امامت نہیں ہو سکتا۔ آپ کے ازہد اہل زمانہ ہونے کا ثبوت آپ کے اس کلام سے بہم پہنچ سکتا ہے۔ جو بیان زہد و مواعظ و اوامر و نواہی و زجر و توبیخ و اعراض عن الدنیا پر مشتمل ہے۔ زہد کے آثار آپ کی زندگی کے حالات سے ظاہر ہیں۔ یہاں تک کہ دنیا کو تین مرتبہ طلاق دے دی۔ اور دنیا کی لذیذ غذا اور عمدہ لباس سے پرہیز فرماتے رہے اور کسی شخص نے ... کو کبھی دنیاوی فعل میں مشغول نہیں پایا۔ یہاں تک کہ آپ اپنی غذا جو ... کے سوکھے ٹکڑوں کی تھیلی پر اپنی مہر لگا دیتے تھے۔ آپ سے مہر ثبت

ترانے کا سبب دریافت کیا گیا۔ تو آپ نے فرمایا کہ مجھے خوف ہے کہ کہیں میرا کوئی بچہ آج بھی غذا اس میں شامل نہ کر دے۔

آپ کا زہد اس واقعہ سے ظاہر ہے کہ تین روز تک روزہ پر روزہ رکھا۔ اپنی اور اپنے اہل و عیال کی قوت پر مسکین و یتیم و اسیر کو مقدم رکھا یہاں تک کہ تین روز مسلسل روزے رکھے۔ اور مسکین و یتیم و اسیر کو طعام عطا فرمانے پر سورہ هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ نازل ہوئی۔

یہ تمام واقعات آپ کی فضیلت و آپ کی عصمت پر دلالت کرتے ہیں پس آپ ہی امامت کے لیے معین ہیں۔

قال العلامہ: حضرت علی ابن ابی طالب کی امامت پر بے شمار دلائل موجود ہیں جن کا احاطہ نہیں ہو سکتا۔

قال الشارح: جناب امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کی امامت پر اس قدر دلائل موجود ہیں جو شمار میں نہیں آ سکتے۔ معنف علیہ الرحمہ (علامہ حلی علیہ الرحمہ) نے فن امامت پر ایک کتاب تصنیف فرمائی ہے جس کا نام **الفین** (دو ہزار) رکھا ہے۔ اس کتاب میں جناب امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کی امامت پر دو ہزار دلیلیں پیش کی گئی ہیں۔ علامہ حلی علیہ الرحمۃ کے علاوہ دوسرے علمائے اسلام کی تصانیف بھی اس بارے میں اس کثرت سے موجود ہیں جن کا شمار کرنا مشکل ہے۔ ہم بھی اس مقام پر چند دلیلیں آپ کے فضائل کے تذکرہ سے شرف و برکت حاصل کرنے کی غرض سے پیش کرتے ہیں۔

پہلی دلیل

ارشاد باری تعالیٰ:

اِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوا الَّذِيْنَ يُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ وَهُمْ رٰكِعُوْنَ	تمہارا حاکم صرف خدا ہے اور اس کا رسول۔ اور وہ ایمان والے تمہارے حاکم ہیں کہ جو نماز کو قائم کرتے رہتے ہیں اور حالت رکوع میں زکوٰۃ دیتے رہتے ہیں۔

اس آیت سے امامت جناب امیرالمومنین علی علیہ السلام پر استدلال کے لیے

چند مقدمات کا ذکر ضروری ہے:

پہلا مقدمہ:

لفظ انما کلام عرب میں حصر کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ چنانچہ عرب کا ایک مشہور شاعر کہتا ہے:

انا الذائد الحامی الذمار وانما یدافع عن احسابھم انا ومثلی

ترجمہ: میں ہی دفع کرنے والا اور عہد و پیمان کی حمایت کرنے والا ہوں اور میں یا مجھ جیسا ہی حسب و نسب پر ہونے والے حملوں کو دفع کر سکتا ہے۔

شاعر اس شعر میں اپنی حمایت قبیلہ پر فخر کر رہا ہے اور یہ فخر اسی وقت درست ہو سکتا ہے کہ جب انما کو حصر کے لیے قرار دیا جائے۔

دوسرا مقدمہ:

آیت مذکورہ میں ولی کے معنی اولیٰ بالتصرف یعنی حاکم کے لیے جا سکتے ہیں یا ولی سے مراد ناصر ہو سکتا ہے۔ اس لیے کہ ولی کے جس قدر معانی ہیں ان میں سے اس مقام پر ان دو معنی کے علاوہ کوئی اور معنی مراد نہیں لیا جا سکتا کیوں کہ حاکم و ناصر کے علاوہ کسی معنی کا اطلاق اللہ پر نہیں ہوتا۔

آیت مذکورہ میں ولی سے مراد ناصر نہیں ہو سکتا اس لیے کہ نصرت اللہ و رسول اور ان مومنین میں منحصر نہیں ہے جو نماز کو قائم کرتے ہیں اور حالت رکوع میں زکوٰۃ دیتے ہیں۔ کیوں کہ تمام مومنین و مومنات آپس میں ایک دوسرے کے ناصر ہیں۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اَلْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنَاتُ مومنین و مومنات آپس میں

بَعْضُهُمْ اَوْلِیَآءُ بَعْضٍ   ایک دوسرے کے ناصر ہیں

پس یہ امر مسلم ہے کہ آیت میں ولی سے مراد اولی بالتصرف یعنی حاکم ہے

تیسرا مقدمہ:

آیت میں اِنَّمَا وَلِیُّکُمْ میں کُمْ ضمیر مخاطب ہے۔ جو جمع کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ کم کی ضمیر کے مخاطب تمام مومنین ہیں۔ کیوں کہ اس آیت سے قبل بلافصل آیہ

یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مَنْ   اے ایمان والو تم میں سے جس کا دل چاہے

یَّرْتَدَّ مِنْکُمْ عَنْ دِیْنِهٖ   اپنے دین سے پلٹ جائے۔

اس آیت کے بعد اِنَّمَا وَلِیُّکُمُ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ ہے۔ پس ضمیر کُم کا مرجع ایمان لانے والے ہیں۔

چوتھا مقدمہ:

آیہ انما ولیکم الله ورسوله والذین امنوا الذین یقیمون الصلوٰۃ ویؤتون الزکوٰۃ وھم راکعون میں الذین امنوا سے مراد بعض مومنین ہیں۔ ورنہ لازم آئے گا کہ ہر شخص اپنے نفس کا ولی ہو نیز آیت میں جن صفات کا تذکرہ ہے وہ تمام مومنین میں نہیں پائی جاتیں یعنی حالت رکوع میں زکوٰۃ دینا

پانچواں مقدمہ:

وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوا الَّذِیْنَ یُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَیُؤْتُوْنَ الزَّکٰوةَ وَهُمْ رٰکِعُوْنَ سے مراد جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام ہیں۔ نقل صحیح کی وجہ سے اور اکثر مفسرین کے شان نزول پر اس اتفاق کی وجہ سے کہ یہ آیت اس وقت نازل ہوئی کہ جب جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام نماز پڑھ رہے تھے کہ

ایک سائل نے سوال کیا۔ آپ نے اس سائل کو حالت رکوع میں انگوٹھی عطا فرمائی جب یہ ثابت ہو گیا کہ آپ ہی تمام مومنین میں اولی بالتصرف و حاکم ہیں تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ آپ ہی امام ہیں۔ کیونکہ امام سے ہماری مراد اولی بالتصرف و حاکم ہی ہے۔

دوسری دلیل

شیعہ اور اہل سنت میں حدیث متواتر سے ثابت ہے کہ جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حج آخری سے مراجعت فرمائی۔ تو مقام غدیر خم میں دوپہر کے وقت نزول اجلال فرمایا پالان ہائے ناقہ کا منبر بنایا گیا۔ آپ منبر پر تشریف لے گئے اور نہایت فصیح و بلیغ خطبہ ارشاد فرمانے کے بعد حضرت امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کو اپنے قریب بلایا اور دونوں ہاتھوں پر حضرت علی علیہ السلام کو بلند فرما کر ارشاد فرمایا:

الست اولی بکم من	کیا میں تمہارے نفسوں کا حاکم نہیں
انفسکم قالوا بلی	ہوں۔ سب نے کہا کہ ہاں یا رسول
یا رسول اللہ قال فمن	اللہ آپ ہمارے نفسوں کے حاکم ہیں آپ
کنت مولاہ فعلی	نے فرمایا جس کا میں حاکم ہوں اس کا یہ
ھذا مولاہ اللھم وال	علی حاکم ہے اے پالنے والے تو اس
من والاہ وعاد من	شخص کو دوست رکھ جو علی کو دوست
عاداہ وانصر من	رکھے اور اس شخص کو دشمن رکھ جو علی کو دشمن
نصرہ واخذل من خذلہ	رکھے جو شخص علی کی نصرت کرے تو اس کی
وادر الحق کیف ما	نصرت کر اور جو شخص علی کو چھوڑ دے تو اس کو

دار، وکرر ذالک علیھم ثلاثاً	چھوڑ دے اور حق کو ادھر پھیر دے جدھر علیؑ کا رخ ہو اور آپ نے یہ الفاظ مکرر و سہ کرر ارشاد فرمائے۔

جنابِ رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اس قول میں مولیٰ سے مراد اولیٰ بالتصرف ہے اس لیے کہ حدیث کا ابتدائی فقرہ یعنی الست اولیٰ بکم من انفسکم اس امر پر دلالت کرتا ہے۔ کیوں کہ اولیٰ اور مولیٰ دونوں ایک معنی میں استعمال ہوئے ہیں۔ قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ماوٰکم النار ھی مولٰکم۔ (کفار کے متعلق ارشاد ہوتا ہے کہ تمہاری جائے پناہ جہنم ہے اور جہنم ہی تمہارے لیے اولیٰ بالتصرف ہے۔ اس آیت میں مولیٰ کے معنی اولیٰ بالتصرف کے ہیں۔ پس قول جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم من کنت مولاہ فعلی مولاہ میں بھی مولیٰ کے معنی اولیٰ بالتصرف ہی کے ہیں۔ اس لیے کہ اولیٰ بالتصرف کے علاوہ جس قدر مولا کے معانی ہیں ان میں سے کسی معنی کو اس مقام پر مراد نہیں لیا جا سکتا۔ مثلاً بمعنی ہمسایہ و آزاد کنندہ و چچازاد بھائی وغیرہ میں سے کسی معنی کا ارادہ نہیں کیا جا سکتا۔ ورنہ حدیث کے معنی یہ ہوں گے کہ جس کا میں ہمسایہ یا آزاد کنندہ یا چچازاد بھائی ہوں علیؑ بھی اس کا ہمسایہ یا آزاد کنندہ یا چچازاد بھائی ہے۔ کوئی معمولی عقل والا شخص بھی اس کا یقین نہیں کر سکتا کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ایسی معمولی بات فرمانے کے لیے تقریباً اسی ہزار حاجیوں کو دوپہر کے وقت عرب کے ریگستان کی سخت گرمی میں ٹھہرایا ہو۔ جو لوگ آگے بڑھ گئے تھے ان کو پلٹایا گیا اور جو لوگ پیچھے رہ گئے تھے ان کا انتظار کیا گیا۔ اونٹ کے سایہ میں ہر شخص دھوپ سے پناہ لے رہا تھا پیروں میں کپڑے لپیٹے ہوئے تھا۔ تقریباً اسی ہزار حاجیوں کو اتنی سخت تکلیف صرف اس لیے

دی جائے کہ رسول یہ بیان فرمائیں کہ جس کا میں ہمسایہ ہوں علیؑ اس کا ہمسایہ ہے۔ یا میں جس کا آزاد کنندہ ہوں علیؑ اس کا آزاد کنندہ ہے۔ یا میں جس کا چچا زاد بھائی ہوں علیؑ اس کا چچا زاد بھائی ہے ع ایں خیال است و محال است و جنوں

پس بفرمان جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم حضرت علی علیہ السلام اولی بالتصرف قرار پائے تو آپ ہی امام ہیں کیونکہ امام کے معنیٰ ہی اولی بالتصرف کے ہیں۔

تیسری دلیل

حدیث صحیح متواتر میں ہے کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

یا علی انت منی بمنزلۃ	اے علی تم کو مجھ سے وہی منزلت
ھارون من موسیٰ الا انہ	حاصل ہے جو منزلت ہارون کو موسیٰ سے
لا نبی بعدی	حاصل تھی لیکن میرے بعد کوئی نبی نہ ہوگا

اس حدیث میں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نبوت کے علاوہ ان تمام مراتب کو حضرت علی علیہ السلام کے لیے ثابت فرما رہے ہیں جو ہارون کو موسیٰ سے حاصل تھے۔ منجملہ ان مراتب کے ایک مرتبہ ہارون کو یہ بھی حاصل تھا کہ ہارون موسیٰ کے خلیفہ تھے۔ پس یہ مرتبہ خلافت بھی حضرت علی علیہ السلام کے لیے ثابت رہے گا۔ ہارون حیات موسیٰ میں انتقال فرما گئے تھے۔ اور حضرت علی علیہ السلام بعد وفات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم زندہ رہے لہٰذا آنحضرت صلعم کی خلافت حضرت علی علیہ السلام کے لیے آنحضرتؐ کی موت کے بعد ثابت رہے گی۔ اس لیے کہ خلافت کے زائل ہونے

کا کوئی سبب نہیں ہے۔

چوتھی دلیل

قول باری تعالیٰ:

یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَطِیْعُوا	اے ایمان والو اللہ کی اطاعت کرو اور
اللّٰهَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی	رسول اور صاحبان امر کی اطاعت
الْاَمْرِ مِنْکُمْ	کرو

آیت مذکورہ میں اولی الامر سے مراد یا وہ ہستیاں ہیں جن کی عصمت معلوم ہے اور یا وہ لوگ مراد ہیں جن کی عصمت معلوم نہیں ہے۔ دوسری صورت باطل ہے۔ اس لیے کہ باری تعالیٰ کے لیے عقلاً قبیح ہے کہ غیر معصوم کی اطاعت مطلقہ کا حکم فرمائے پس معلوم ہوا کہ اولی الامر سے مراد معصوم ہستیاں ہیں اور جناب امیرالمومنین علی ابن ابی طالب اور آپ کی اولاد میں سے گیارہ ائمہ علیہم السلام کے علاوہ جن لوگوں کے لیے دعویٰ امامت کیا گیا ہے باجماع مسلمین معصوم نہیں ہیں۔ لہٰذا آیت مذکورہ میں اولی الامر سے مراد یہی ائمہ اثنا عشر علیہم الصلوٰۃ والسلام ہیں ان کے علاوہ کسی دوسرے شخص کو مستحق امامت قرار دینا عقلاً محال ہے۔

بعینہٖ یہی استدلال آیہ یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَکُوْنُوْا مَعَ الصَّادِقِیْنَ ۔ میں جاری ہوتا ہے۔ یعنی صادقین سے مراد یہی ائمہ اثنا عشر علیہم السلام ہیں۔ اس لیے کہ غیر معصوم کی معیت مطلقہ عقلاً قبیح ہے، ورنہ فعل حرام میں بھی معیت لازم آئے گی جس کا حکم فرمانا اللہ کے لیے محال ہے۔

پانچویں دلیل

جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ الصلوٰۃ والسلام نے دعوائے امامت فرمایا اور معجزات آپ کے ہاتھوں پر ظاہر ہوئے پس آپ امام برحق ہیں۔ کیوں کہ جو شخص دعوای امامت کرے اور معجزات اس کے ہاتھوں پر ظاہر ہوں وہ امام برحق ہے۔

کتب سیر و تواریخ میں آپ کا دعوای امامت فرمانا مذکور ہے۔ کتب سیر و تواریخ نے آپ کے اقوال درباره شکایت امت و مخاصمت درمیان خلافت کی ترجمانی و حکایت کی ہے یہاں تک کہ جب آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ امت نے آپ کے دامن کو چھوڑ دیا۔ تو آپ گھر میں تشریف فرما ہو گئے اور قرآن کو جمع کرنے میں مشغول ہو گئے۔ لوگوں نے آپ کو بیعت کے لیے طلب کیا تو آپ نے انکار فرمایا اس انکار پر آپ کے دروازہ پر آگ ولکڑیاں لائی گئیں اور جبراً و قہراً آپ کو گھر سے باہر نکالا گیا۔

جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کی شکایت امت پر اطلاع کے لیے آپ کے اس خطبہ کو دیکھ لینا کافی ہے جو نہج البلاغہ میں موجود ہے اور خطبہ شقشقیہ کے نام سے مشہور ہے۔

رہا آپ کے ہاتھوں پر معجزات کا ظہور سو آپ کے معجزات اس کثرت سے موجود ہیں جن کا احصار ممکن نہیں منجملہ ان معجزات کے

باب خیبر کو اکھاڑنا

ہے جس کو ستر آدمی بند کرتے اور کھولتے تھے۔ خیبر کو فتح آپ تشریف فرما ہیں۔ ایک اژدہا

کا مجمع کو چیرتے ہوئے آنا اور منبر پر اپنا مسند لکھ کر جناب امیرالمومنین علیہ السلام سے ہم کلام ہونا۔ جنگ صفین کے لیے جاتے ہوئے راستہ میں ایک راہب کے دیر کے قریب آپ کے لشکر کو پیاس کی شکایت ہوئی۔ جناب امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام نے ایک مقام کا پتہ دیا کہ اس کو کھودا جائے۔ وہ مقام کھودا گیا تو ایک پتھر نمودار ہوا تمام لشکر نے اس پتھر کو اس کے مقام سے ہٹانے کی کوشش کی لیکن کوشش ناکام رہی اور پتھر اپنے مقام سے نہ ہٹ سکا۔ جناب امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام نے تنہا اس پتھر کو اٹھا کر چند قدم کے فاصلہ پر پھینک دیا۔ پتھر کے نیچے شیریں پانی کا ایک چشمہ نمودار ہوا۔ تمام لشکر سیراب ہوا۔ راہب نے یہ معاملہ دیکھا تو دیر سے نیچے اترا اور جناب امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کی خدمت میں عرض کرنے لگا کہ آپ نبی ہیں یا وصی نبی ہیں کیوں کہ اس چشمہ کا علم نبی کو ہو سکتا ہے یا وصی نبی کو۔ یہاں بہت سے راہب اسی انتظار میں مر گئے کہ جو شخص اس چشمہ کا پتہ لگائے اس پر ایمان لائیں۔ میں بھی اسی انتظار میں پڑا ہوا تھا۔ اشھد ان لا الہ الا اللہ و اشھد ان محمد رسول اللہ و اشھد انک وصی رسول اللہ۔ وہ جناب امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام پر ایمان لایا اور جنگ صفین میں حضرت کے ساتھیوں میں اس کی شہادت واقع ہوئی (شواہد النبوۃ ملا جامی بذیل معجزات جناب امیرالمومنین علیہ الصلوٰۃ والسلام)

تاریخ روضۃ الاحباب میں رجعت شمس کا معجزہ بھی جنگ خیبر سے واپسی و جنگ صفین سے قبل نہر فرات کو عبور کرنے کے موقع پر لکھا ہے۔

لیکن یہ امر کہ جو دعوائے امامت کرے اور معجزات کو ظاہر فرمائے وہ دعوائے امامت میں صادق ہے اس کا بیان بحث نبوت میں گذر چکا۔

چھٹی دلیل

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے بعد امام پر نص فرمائی یا نہیں فرمائی نص نہ فرمانا دو وجہ سے باطل ہے۔

پہلی وجہ:

دین کی تکمیل و حفاظت کے لیے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر واجب تھا کہ اپنے بعد امام پر نص فرمائیں نص نہ فرمانے کی صورت میں لازم آتا ہے کہ معاذ اللہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے واجب کو ترک کیا جو منافی عصمت ہے۔

دوسری وجہ:

جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم امت پر اس قدر شفیق و مہربان اور مصالح امت کا خیال رکھنے والے تھے کہ ان کو پیشاب و پاخانہ و جنابت وغیرہ کے احکام تعلیم فرمائے جو امامت کے مقابلہ میں کوئی حیثیت نہیں رکھتے ایسے شفیق و مہربان نبی کے لیے محال ہے کہ امامت جیسے مہتم بالشان ذلیفہ کو بالکل چھوڑ دیا جائے۔ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حکمت و عصمت کے منافی ہے کہ مکلفین کے لیے کسی ایسے امام کو معین نہ فرمائیں جس کی طرف مکلفین اپنے وقائع میں رجوع کریں۔ اپنی پراگندگی و پریشانی کو اس کی وجہ سے دور کریں۔ پس نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے بعد امام پر یقیناً نص فرمائی نص کا ادعا یا حضرت علی علیہ السلام کے لیے کیا گیا ہے یا حضرت ابو بکر کے لیے۔ ان دونوں کے علاوہ باجماع مسلمین کسی پر نص نہیں ہے پس امامت کے لیے منصوص من الرسول یا حضرت علی علیہ السلام ہوں گے یا حضرت ابو بکر۔ حضرت ابو بکر کا منصوص ہونا چند وجہ سے باطل ہے۔

پہلی وجہ: اگر حضرت ابو بکر کے لیے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانب

سے امامت پر نص ہوتی تو خلافت کا بذریعہ بیعت طے کرنا گناہ اور قادح امامت و خلافت قرار پائے گا۔

دوسری وجہ: اگر حضرت ابوبکر کے لیے امامت کی نص ہوتی تو خلافت کو بیعت کے ذریعہ طے کرتے وقت یا اس سے قبل و بعد اس نص کا ذکر ضرور ہوتا لیکن نص کا ذکر نہیں تو اب ادعائے نص بے سود ہے کیونکہ لا عطر بعد عروس دلہن کے بعد عطر بیکار ہے۔ پس معلوم ہوا کہ آپ منصوص نہ تھے۔

تیسری وجہ: اگر حضرت ابوبکر کے لیے نص امامت ہوتی تو ان کا خلافت سے علیحدگی چاہنا گناہ عظیم ہوگا لیکن حضرت ابوبکر نے خلافت سے علیحدگی چاہی۔ تاریخوں میں آپ کے یہ الفاظ موجود ہیں:

اقیلونی فلست بخیرکم وعلی فیکم

مجھے خلافت سے معاف رکھو کیونکہ میں تم میں بہتر نہیں ہوں جبکہ علی تم میں موجود ہیں۔

نوٹ از مترجم:

تاریخ ابن جریر اور معجم کبیر میں حضرت ابوبکر کے یہ الفاظ موجود ہیں:

ان ابابکر الصدیق قال فی مرض موته وددت انی لم اکشف بیت فاطمة عن شئ وان کانوا اغلقوا علی الحرب ووددت انی یوم السقیفة ...

حضرت ابوبکر نے مرتے وقت کہا کہ کاش میں فاطمہ بنت رسول کے مکان کو نہ کھولتا گو وہ جنگ ہی کے خیال سے کیوں نہ بند کیا گیا ہوتا۔ اور کاش میں روز بیعت سقیفہ میں امر خلافت کو اختیار نہ کرتا

قذفت الامر فی عنق احد	بلکہ خلافت کا قلادہ حضرت
الرجلین یعنی عمر وابا	عمر یا ابو عبیدہ جراح کے گلے
عبیدۃ الجراح	میں ڈال دیتا۔

پس ثابت ہوا کہ حضرت ابوبکر منصوص من الرسول نہ تھے۔

چوتھی وجہ: اگر حضرت ابوبکر منصوص من الرسول ہوتے تو اپنے مرتے وقت اپنے مستحق خلافت ہونے میں شک نہ کرتے لیکن مرتے وقت آپ کو استحقاق خلافت میں شک واقع ہوا تاریخوں میں آپ کے یہ الفاظ موجود ہیں:

قال یا لیتنی کنت سئلت	حضرت ابوبکر نے کہا کہ کاش میں
رسول اللہ صلی اللہ علیہ و	رسول خدا صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم
آلہ وسلم ھل للانصار فی ھذا	سے دریافت کر لیتا کہ آیا خلافت میں
الامر حق	انصار کا کوئی حق ہے

پانچویں وجہ: اگر حضرت ابوبکر منصوص ہوتے تو جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے آخری وقت میں ان کو جیش لشکر اسامہ کے ساتھ جانے کا حکم نہ فرماتے کیوں کہ جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم علیل تھے اور آپ کو خبر مرگ دی جا چکی تھی۔ یہاں تک کہ آپ نے فرمایا کہ مجھے میری موت کی خبر دی جا چکی ہے اور قریب ہے کہ میری روح قبض کر لی جائے کیوں کہ جبرئیل امین ہر سال ایک مرتبہ قرآن مجید لے کر نازل ہوا کرتے تھے اس سال دو مرتبہ قرآن مجید لے کر نازل ہوئے ہیں۔

پس اگر جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد امامت و خلافت حضرت ابوبکر کے لیے ہوتی تو رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایسی حالت میں حضرت ابوبکر کو اس لشکر سے

مستثنیٰ فرما دیتے لیکن رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو مستثنےٰ نہیں فرمایا بلکہ سوائے حضرت علی علیہ السلام کے کل صحابہ کو لشکر کے ساتھ جانے کا حکم فرمایا اور لشکر سے پیچھے رہ جانے والے پر لعنت فرمائی اور لشکر سے پیچھے رہ جانے والوں کو اچھی نگاہ سے نہیں دیکھا۔

ساتویں دلیل

حضرت علی علیہ السلام کے علاوہ جس جس کے لیے ادعائے خلافت و امامت کیا گیا ہے ان میں خلافت و امامت کی صلاحیت نہیں ہے اس لیے کہ کفر کے بعد اسلام لانے کی وجہ سے سب کے سب ظالم تھے اور کسی ظالم میں امامت کی صلاحیت نہیں ہے جس پر قول باری تعالیٰ

لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ — میرا عہد امامت ظالموں تک نہ پہنچے گا

شاہد ہے۔ اس آیت میں عہد خدا سے مراد عہد امامت ہے پس حضرت علی ابن ابی طالب علیہ السلام ہی امامت کے لیے معین ہیں وھو المطلوب

تشریح مترجم

ہم بیان کر آئے ہیں کہ امامت اصولِ دین میں داخل ہے اور نبی و امام میں فرق یہ ہے کہ نبی مبلغ شریعت ہے اور امام محافظ شریعت۔ شریعت چونکہ من جانب اللہ ہوتی ہے۔ اس لیے شریعت کے مبلغ و محافظ کا من جانب اللہ ہونا ضروری ہے۔ اگر محافظ شریعت من جانب اللہ نہ ہوگا تو شریعت ناقص رہ جائے گی اور مبلغ شریعت کے خدمات کالعدم ہو جائیں گے۔ مثلاً اگر کوئی شخص ایک باغ کے لگانے میں مسلسل ۲۳ سال کوشش کرے اور اس کے بعد اس باغ کو بغیر حفاظت چھوڑ دے تو کیا اس شخص کی ۲۳ سالہ کوشش و محنت سود مند

ثابت ہو گی۔ اسی وجہ سے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم جب حج آخری سے واپس ہوتے ہیں اور غدیر خم کے میدان میں پہنچتے ہیں۔ تو جبرئیل امین من جانب اللہ یہ آیت لے کر نازل ہوئے۔

یٰۤاَیُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَاۤ	اے رسول تمہارے رب کی جانب
اُنْزِلَ اِلَیْكَ مِنْ رَّبِّكَ وَ	سے جو چیز تم پر نازل ہو چکی ہے
اِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهٗ	اس کو امت تک پہنچاؤ اور اگر تم نے
وَاللّٰهُ یَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ	فعلاً اس کو نہ پہنچایا تو سمجھ لو کہ تم نے
(المائدہ ۶۷)	کار رسالت کو انجام ہی نہیں دیا اور اللہ
	تم کو لوگوں کے شر سے محفوظ رکھنے والا ہے

قریب قریب تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ آیہ مذکورہ جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کی شان میں نازل ہوا ہم چند کتب کے نام اس مقام پر درج کرتے ہیں جن میں آیت کا نزول بمقام غدیر خم اور آیت کے نزول پر جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا من کنت مولاہ فعلی مولاہ فرمانا درج ہے (۱) مستدرک حاکم (۲) کتاب الخصائص محدث نسائی (۳) صواعق محرقہ ابن حجر مکی (۴) روضۃ الاحباب محدث جمال الدین (۵) اسباب النزول واقدی (۶) تفسیر در منثور سیوطی (۷) تفسیر فتح القدیر علامہ شوکانی (۸) تفسیر فتح البیان علامہ صدیق حسن خاں (۹) عمدۃ القاری شرح صحیح بخاری علامہ عینی (۱۰) تفسیر غرائب القرآن علامہ نیشاپوری (۱۱) تفسیر حافظ ابن مردویہ (۱۲) حلیۃ الاولیا حافظ ابو نعیم۔ (۱۳) مسند امام احمد ابن حنبل (۱۴) سیرۃ الحلبیہ

یہ آیت محافظ شریعت کے تعین ہی کے متعلق ہو سکتی ہے۔ محافظ شریعت کے تعین کے علاوہ کوئی اور امر ایسا نہیں ہے کہ جس کی عدم تبلیغ کی وجہ سے رسول خدا صلی اللہ علیہ و آلہ

کی ۲۳ سال کی تبلیغی خدمات ضائع و برباد ہو جائیں۔ البتہ محافظ شریعت کا تعین ہی ایک ایسا امر ہے کہ جس کے عدم تبلیغ کی صورت میں شریعت کا خاتمہ ہو جاتے گا اور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تمام وہ خدمات جو تبلیغ شریعت کے متعلق تھیں کالعدم ہو جائیں گی۔ آج جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تبلیغ فعلی پر مامور ہیں۔ اس لیے کہ آیت میں وان لم تفعل ہے یعنی اگر اللہ کی طرف سے نازل شدہ امر کو فعلاً کر کے نہ دکھایا تو کار رسالت کو انجام ہی نہیں دیا۔ غدیر خم کے میدان میں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جو تبلیغ فعلی فرمائی تھی۔ وہ قریب قریب اسلام کی تمام تواریخ اسلامیہ میں موجود ہے۔ پالان ناقہ کا منبر بنایا جاتا ہے۔ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم منبر پر تشریف لائے اور ایک فصیح و بلیغ خطبہ ارشاد فرمانے کے بعد اسی ہزار حاجیوں سے اپنے اولیٰ بالتصرف ہونے کا اقرار لیا اور حضرت علی علیہ السلام کو اپنے ہاتھوں پر بلند فرما کر ارشاد فرمایا کہ

من کنت مولاہ فعلی مولاہ — جس کا میں حاکم ہوں اس کا علیؑ حاکم ہے۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس ارشاد یعنی من کنت مولاہ فعلی مولاہ کے متعلق کسی مسلمان کو اختلاف نہیں ہے۔ یہ امر قریب قریب مسلم ہے کہ جناب ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے من کنت مولاہ فعلی مولاہ فرمایا۔ اختلاف صرف مولا کے معانی میں ہے کہ مولا کے معنی اس مقام پر حاکم کے ہیں یا ناصر، چچازاد بھائی وغیرہ میں سے کوئی معنی مراد ہیں۔ ہماری تحقیق یہ ہے کہ مولا کے معنی میں اختلاف اصحاب کرام میں نہ تھا۔ اصحاب کرام مولا کے معنی حاکم ہی کے سمجھتے تھے۔ چنانچہ تمام کتب تواریخ اسلامیہ میں حضرت عمر کے یہ الفاظ موجود ہیں۔ جو آپ نے حضرت علی علیہ السلام کو مبارک باد دیتے ہوئے بخ بخ کہے تھے:

بخٍ بخٍ لک یابن ابی طالب — اے ابن ابی طالب تم کو مبارک ہو

اصبحت مولای و مولی کل — مبارک ہو تم میرے مولا ہو گئے اور ہر

مؤمن و مؤمنۃ۔ — مومن و مومنہ کے مولا ہو گئے۔

اہل اسلام میں حضرت عمر کو جو مرتبہ حاصل ہے وہ پوشیدہ نہیں ہے۔ اصحاب سے زیادہ کلام رسول (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کو کون سمجھنے والا تھا حضرت عمر کی مبارکباد اس امر پر صراحۃً دلالت کر رہی ہے کہ کلام رسول (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) میں مولا کے معنی حاکم ہی کے ہیں۔ اولاً اس لیے کہ ہر شخص جانتا ہے کہ مبارکباد اس شے کے حصول پر پیش کی جاتی ہے جو اس شخص کے شایانِ شان ہو جس کو مبارکباد پیش کی جا رہی ہے۔ اس مقام پر مولا کے جس قدر معانی مراد لیے جا سکتے ہیں ان معانی میں صرف مولا بمعنی حاکم ہی قابل مبارکباد ہو سکتا ہے۔ دیگر معانی اس قابل نہیں ہیں کہ ان پر مبارکباد پیش کی جائے۔

ثانیاً اس لیے کہ حضرت عمر نے مبارکبادی و تہنیت کے الفاظ میں اصبحت مولای و مولی کل مؤمن و مؤمنۃ فرمایا ہے۔ حضرت عمر کے اس قول میں مولا کے معنی یا ناصر کے ہو سکتے ہیں یا حاکم و اولیٰ بالتصرف کے۔ مولا بمعنی ناصر مراد لینا اس لیے غلط ہے کہ حضرت عمر عرب تھے۔ الفاظ عربی کے صحیح استعمال میں ماہر تھے لغت عرب میں لفظ اَصْبَحَ ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونے کے موقع پر استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے:

اصبح الغنی فقیراً — غنی فقیر ہو گیا

یعنی پہلے فقیر نہ تھا اب فقیر ہو گیا۔

یا اصبح الفقیر غنیاً — فقیر غنی ہو گیا

یعنی پہلے غنی نہ تھا اب غنی ہو گیا۔

اصبح الغنی غنیا یا اصبح — غنی غنی ہو گیا یا
الفقیر فقیرا — فقیر فقیر ہو گیا

کہنا غلط ہے۔

حضرت عمر کا قول:

اصبحت مولای و مولیٰ کل — اے علی علیہ السلام تم میرے اور
مؤمن و مؤمنۃ — ہر مومن و مومنہ کے مولا ہو گئے

کا صرف یہی مفہوم ہے کہ حضرت علی علیہ السلام آج سے قبل مولا نہ تھے آج مولا قرار پائے حضرت عمر کے اس قول میں اگر مولا کے معنی ناصر کے لیے جائیں گے تو کلام غلط ہو جائے گا اس لیے کہ حضرت علی علیہ السلام مومنین و مومنات کے ناصر غدیر خم کے موقع پر قرار نہیں پائے۔ پہلے ہی تمام مومنین و مومنات کے ناصر تھے۔ جنگ احد و خیبر و خندق کا کون انکار کر سکتا ہے۔ کیا ان جنگوں میں حضرت علی علیہ السلام کی نصرت ثابت نہیں ہے۔ حضرت علی علیہ السلام پر ہی کیا منحصر ہے تمام مومنین و مومنات ایک دوسرے کے ناصر ہیں چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ:

اَلْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ — مومنین و مومنات بعض بعض کے
اَوْلِيَاءُ بَعْضٍ — ناصر ہیں۔

پس ثابت ہوا کہ حضرت عمر کے قول اصبحت مولای و مولیٰ کل مؤمن و مؤمنۃ میں مولا بمعنی ناصر مراد لینا غلط اور حضرت عمر جیسے عرب کو الفاظ لغت عرب کے استعمال سے ناواقف قرار دینا ہے جس کو کوئی عاقل تسلیم نہیں کر سکتا۔ جب حضرت عمر کے قول میں مولی بمعنی ناصر مراد نہ ہوا تو صرف ایک ہی معنی رہ جاتے ہیں کہ حضرت عمر نے کہا کہ اے علی مبارک ہو مبارک ہو آج بتصریح رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تم میرے اور ہر مومن و مومنہ کے حاکم ہو گئے۔

حضرت عمر کے علاوہ دیگر اصحاب رسول و خود جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
بلکہ اللہ کے نزدیک یہی قول جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم من کنت مولاہ
فعلیٌ مولاہ میں مولا بمعنی حاکم و اولیٰ بالتصرف مراد ہوا ہے۔

علامہ ثعلبی اپنی تفسیر ثعلبی میں سورہ معارج کے شان نزول میں لکھتے ہیں۔

لما کان رسول اللہ صلے
اللہ علیہ وآلہ وسلم
بغدیر خم نادی الناس
فاجتمعوا فاخذ بید
علیؑ فقال من کنت مولاہ
فعلی مولاہ فشاع ذالک
وطار فی البلاد فبلغ
الحارث بن نعمان الفہری
فاتی نحو النبی صلعم علی
ناقتہ الی الابطح فنزل عن
ناقتہ فاناخھا و
عقلھا ثم اتی النبی
صلعم وھو فی ملاء
من اصحابہ فقال یا
محمدؐ امرتنا عن اللہ

جب جناب رسالت مآب صلی اللہ
علیہ وآلہ وسلم نے غدیر خم میں
لوگوں کو آواز دی اور لوگ جمع
ہو گئے تو حضور علیہ السلام نے علی
علیہ السلام کا ہاتھ پکڑا اور فرمایا
ایہا الناس جس کا میں مولا ہوں اسی کا
علیؑ مولا ہے پس یہ خبر شہروں میں شائع
ہوئی یہاں تک کہ یہ خبر حارث ابن نعمان
الفہری کو پہنچی تو وہ اپنے ناقہ پر سوار ہو کر
مدینہ میں آیا اور ناقہ سے اترا ناقہ کو بٹھایا
اور باندھ دیا پھر جناب رسالتمآب
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں
آیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اصحاب
کے ایک بڑے مجمع میں تشریف فرما تھے
پس حارث ابن نعمان نے بے باکی سے

عربی	اردو
ان نشهد ان لا اله	کہا کہ اے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آپ
الا الله وانك رسول	نے اللہ کی طرف سے شہادتین کے اقرار
الله فقبلناه وامرتنا	کی دعوت دی ہم نے لا الہ الا اللہ و محمد
ان نصلی خمسا	رسول اللہ کا اقرار کر لیا آپ نے نماز پنجگانہ
فقبلناه وامرتنا ان	پڑھنے کا ہم کو حکم دیا ہم نے یہ حکم قبول
نصوم شهر رمضان	کر لیا آپ نے ماہ رمضان کے روزے
فقبلناه وامرتنا ان	رکھنے کا حکم دیا ہم نے مان لیا آپ نے
نحج البیت فقبلناه	خانہ کعبہ کے حج کا حکم دیا ہم نے آپ کا
ثم لم ترض بهذا	یہ حکم بھی مان لیا پھر آپ اس مقدار پر راضی
الفتد رحتی رفعت	نہ ہوئے یہاں تک کہ آپ نے اپنے چچا زاد
بضبعی ابن عمك و	بھائی کے شانوں کو پکڑ کر ان کو بلند فرمایا اور
فضلته علینا وقلت	ہم سب پر ان کو فضیلت دے دی اور کہہ
من کنت مولاه فعلی مولاه	دیا کہ جس کا میں مولا ہوں اسی کا علی مولا
اهذا الشئ منك ام	ہے علی کے بارے میں آپ کا یہ قول آپ
من الله فقال النبی	کی جانب سے ہے یا اللہ کی جانب سے
صلعم والذی لا اله	جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے
الا هو انه من الله	فرمایا اللہ وحدہ لا شریک لہ کی قسم میرا قول
فولی الحارث بن نعمان	من کنت مولاہ فعلی مولاہ اللہ کی جانب
یرید راحلته وهو	سے ہے یہ سنتے ہی حارث پچھلے پاؤں پلٹا

یقول اللهم ان کان	اور اپنے ناقہ کا قصد کیا اور یہ کہتا ہوا چلا
ما قال محمد حقا فامطر	کہ اے خدا جو کچھ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
علینا حجارۃ من	نے فرمایا ہے اگر وہ حق ہے تو ہم پر پتھروں
السماء او ائتنا بعذاب	کی بارش فرما یا دردناک عذاب سے مجھے
الیم فما وصل الیھا	معذب فرما۔ حارث اپنے ناقہ تک
حتی رماہ اللہ بحجر	نہ پہنچا تھا کہ ایک پتھر اس کے سر
فسقط علی ھامتہ و	پر گرا جو اس کے پاخانہ کے مقام
خرج من دبرہ فقتلہ	سے نکل گیا اور حارث کو ہلاک کر دیا
فانزل اللہ سال سائل	تب اللہ نے سَاَلَ سَائِلٌ ... الخ نازل فرمایا
بعذاب واقع للکافرین	یعنی ایک سوال کرنے والے نے جلد یوں والے
لیس لہ دافع من اللہ	خدا سے اس عذاب کا سوال کیا جو کافروں
ذی المعارج۔	کے لیے ہے اور جس کا کوئی دفع کرنے
	والا نہیں ہے۔

حارث ابن نعمان فہری کا یہ واقعہ اس امر پر صراحۃً دلالت کر رہا ہے اللہ و رسول و اصحاب رسول کے نزدیک قول جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم من کنت مولاہ فعلی مولاہ میں مولیٰ کے معنی حاکم و اولیٰ بالتصرف کے ہیں۔ اگر یہ معنی مراد نہ لیے جائیں گے تو حارث کا قول:

فضلتہ علینا — آپ نے علی علیہ السلام کو ہم سب پر فضیلت دے دی

غلط ہو جائے گا۔ حارث کے اس قول سے ثابت ہے کہ حارث مولا کے معنی حاکم ہی کے سمجھتا تھا اگر حارث نے معنی سمجھنے میں غلطی کی تھی تو اصحاب رسول اس معنی کی تصحیح کر دیتے اور حارث

کو سمجھاتے کہ رسول (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے علی علیہ السلام کو حاکم کب بنایا ہے۔ اصحاب رسول کا حارث کے سمجھے ہوئے معنی کو تسلیم کر لینے سے کیا یہ ثابت نہیں ہے کہ اصحاب رسول کے نزدیک بھی مولا کے معنی حاکم ہی ہیں۔ بعد اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اصحاب رسول کسی مصلحت سے خاموش رہے ہوں گے تو جناب رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرض تھا کہ اگر آپ کے کلام کو سمجھنے میں حارث نے کوئی غلطی کی تھی تو حضور علیہ السلام اس کی غلط فہمی کو دور فرما دیتے۔ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا حارث کی غلط فہمی کو دور نہ فرمانا اس امر پر دلالت کر رہا ہے کہ حارث نے مولی کے معنی سمجھنے میں کوئی غلطی نہیں کی تھی بلکہ مولی کے معنی رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نزدیک بھی حاکم ہی کے ہیں۔ اللہ نے حارث پر عذاب نازل فرما کر اس امر کو محقق فرما دیا کہ اللہ کے نزدیک بھی قول جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم من کنت مولاہ فعلی مولاہ میں مولا کے معنی حاکم ہی کے ہیں۔ ایک شاعر نے کیا خوب کہا ہے ؎

بحث در معنی کنت مولیٰ میروی ہر سو   علی مولیٰ بآں معنی کہ پیغمبر بود مولا

جب دین الٰہی کا محافظ مقرر ہو گیا تو آیہ

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا

آج میں نے تمہارے لیے تمہارے دین کو کامل کیا اور تم پر اپنی نعمتیں تمام کر دیں اور تمہارے لیے دین اسلام کو پسند کیا۔

نازل ہوئی۔ چنانچہ ابن مردویہ نے اپنی تفسیر اور حافظ ابو نعیم نے حلیۃ الاولیاء میں ابو سعید خدری سے روایت کی ہے:

قال لما نزلت هذه

ابو سعید خدری نے کہا جب یہ

الآیۃ یا ایھا الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک اخذ النبی بید علی فقال من کنت مولاہ فعلی مولاہ فنزلت الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا۔

آیت یعنی یا ایھا الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک نازل ہوئی تو نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے علیؑ کا ہاتھ پکڑا اور فرمایا کہ جس کا میں مولا ہوں اسی کا علیؑ مولا ہے۔ رسول خدا صلعم کے یہ فرماتے ہی یہ آیت نازل ہوئی آج میں نے تمہارے لیے تمہارے دین کو کامل کیا اور تم پر اپنی نعمتیں پوری کریں اور تمہارے لیے دین اسلام کو پسند کیا۔

یا ایھا الذین امنوا اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم۔

اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول اور صاحبان امر کی اطاعت کرو۔

اس آیت میں الذین امنوا سے مراد وہ ایمان لانے والے ہیں جو قیامت تک ایمان لائیں گے۔ کسی مخصوص زمانہ کے ایمان لانے والے مراد نہیں ہیں۔ اور اطاعت سے مراد اطاعت حقیقیہ واقعیہ ہے۔ اطاعت جبریہ مراد نہیں ہے۔ اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ

لا اکراہ فی الدین — دین میں کوئی جبر و اکراہ نہیں ہے

ہم گذشتہ بیان میں لکھ آئے ہیں کہ اطاعت واقعیہ حقیقیہ تو نفس کی اطاعت ہے جو کامل کے لیے ہوتی ہے چونکہ قیامت تک ایمان لانے والوں کو حکم ہے کہ اللہ و رسول و اولی الامر کی اطاعت کریں۔ اس لیے تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ اولی الامر جن کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے۔ قیامت تک

اُن تمام مومنوں سے ہر صفت و ہر کمال میں فضل ہیں اگر افضل نہ ہوں گے تو ان کی اطاعت اطاعت واقعیہ نہ ہوگی پس آیت میں اولی الامر سے بادشاہان وقت یا امراء جیش وغیرہ کو مراد لینا خلاف عقل ہے۔ اس لیے کہ بادشاہ وقت یا امیر جیش (سردار لشکر) کا صفات و کمالات کے لحاظ سے رعایا و لشکر ہی سے افضل ہونا ضروری نہیں ہے چہ جائیکہ قیامت تک ایمان لانے والوں سے افضل ہوں۔ اولی الامر سے مراد وہی ہستیاں ہو سکتی ہیں جن کے وہ صفات و کمالات جن کی وجہ سے یہ حضرات مستحق اطاعت قرار پائے ہیں اکتسابیہ نہ ہوں بلکہ مثل رسول ان کے یہ صفات و کمالات وہبیہ ہوں۔ چونکہ رسول و اولی الامر کی اطاعت ایک ہی حیثیت رکھتی ہے۔ اسی لیے رسول و اولی الامر کی اطاعت کے لیے فقط ایک اطیعوا کا صیغہ استعمال ہوا ہے جس سے دونوں کی اطاعت کی مساوات ثابت ہے۔ اطاعت کی مساوات کا تقاضا ہے کہ رسول و اولی الامر صفات و کمالات میں مساوی ہوں۔ پس ثابت ہوا کہ آیت میں اولی الامر سے مراد وہ ہستیاں ہیں جو خصوصیات نبوت کے علاوہ تمام کمالات میں رسول کے مساوی ہوں۔ جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کی رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ مساوات آیہ انفسنا سے ثابت کی جا چکی ہے۔

آیت میں تین اطاعتوں کا حکم فرمایا گیا ہے اور تینوں اطاعتیں ساتھ ساتھ ہوں گی کیوں کہ واو حرف عطف جمع کے لیے ہے پس قیامت تک ہر زمانہ میں اولی الامر میں سے کسی نہ کسی فرد کا وجود ضروری ہے۔ قیامت تک کوئی زمانہ ایسا فرض نہیں کیا جا سکتا جس میں اولی الامر میں سے کسی فرد کا وجود نہ ہو۔ چنانچہ قرآن مجید میں ارشاد ہے:

وَمِمَّنْ خَلَقْنَا اُمَّةٌ يَّهْدُوْنَ	ہماری مخلوق میں سے کچھ لوگ ایسے
بِالْحَقِّ وَبِهٖ يَعْدِلُوْنَ	بھی ہیں جو حق کی ہدایت کرتے ہیں
(اعراف ع ۲۲)	اور حق کے ساتھ انصاف کرتے ہیں

اس آیت کی تفسیر میں علامہ خازن بغدادی لکھتے ہیں:

وفی الآیۃ دلیل علی انہ لا یخلوا زمان من قائم بالحق یعمل بہ ویھدی الیہ

تفسیر خازن جلد دوم ص ۲۷۳ مطبوعہ مصر

اس آیت میں اس امر پر دلیل ہے کہ قیامت تک ہر زمانہ میں ایک ایسا شخص ضرور موجود رہے گا کہ جو حق کا قائم کرنے والا حق پر عمل کرنے والا اور حق کی طرف ہدایت کرنے والا ہو گا۔

قال العلامہؒ حضرت امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بعد امام حسن علیہ السلام خلق کے امام ہیں۔ امام حسنؑ کے بعد امام حسینؑ اور ان کے بعد علی ابن الحسینؑ ان کے بعد محمد بن علی ان کے بعد جعفر ابن محمد ان کے بعد موسیٰ ابن جعفر ان کے بعد علی بن موسیٰ الرضا ان کے بعد محمد بن علی الجواد ان کے بعد علی ابن محمد الھادی ان کے بعد الحسن ابن علی العسکری ان کے بعد محمد ابن الحسن صاحب الزمان صلوات اللہ وسلامہ علیہم اجمعین ائمہؑ برحق ہیں۔ اس لیے کہ امام سابق کی امام لاحق پر نص موجود ہے۔ اور ان سابقہ دلیلوں کی وجہ سے جو امامت جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے بیان میں مذکور ہوئیں۔

قال الشارحؒ: مصنف علیہ الرحمہ اثبات امامت جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام سے فارغ ہو چکے تو باقی ائمہ معصومین علیہ السلام کی امامت کا بیان شروع کیا ان حضرات کی امامت پر چند دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل:

ان حضرات کی امامت پر جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانب سے نصوص وارد ہیں۔ منجملہ ان نصوص کے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا امام حسین علیہ السلام کے متعلق ارشاد فرمانا ہے کہ:

ولدی الحسین ھذا امام	یہ میرا بیٹا حسین امام ہے امام کا
ابن امام اخو امام ابو	بیٹا ہے امام کا بھائی ہے نو اماموں
ائمۃ تسعۃ تاسعھم قائمھم	کا باپ ہے جن میں کا نواں قائم ہے
افضلھم	اور نو اماموں میں افضل ہے۔

منجملہ ان نصوص کے وہ حدیث ہے جس کے راوی جابر ابن عبد اللہ انصاری ہیں۔ جابر

نے بیان کیا جب آیہ یٰایھا الذین آمنوا اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم نازل ہوا تو میں نے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم کو اللہ کی معرفت ہو گئی جس کی وجہ سے ہم نے اللہ کی اطاعت کی آپ کی معرفت بھی ہو گئی جس کی وجہ سے ہم نے آپ کی اطاعت کی۔ یا رسول اللہ آیت میں اولی الامر سے کن ہستیوں کو مراد لیا گیا ہے جن کی اطاعت کا اللہ نے ہم کو حکم فرمایا ہے جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اے جابر یہ اولی الامر میرے جانشین اور میرے بعد اولیائے امر ہیں جن میں سے پہلا میرا بھائی علی ابن ابی طالب علیہ السلام ہے۔ علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے بعد علی کا بیٹا حسنؑ اور حسنؑ کے بعد حسینؑ حسینؑ کے بعد علیؑ ابن الحسینؑ، علیؑ ابن الحسینؑ کے بعد محمد ابن علی (امام محمد باقر علیہ السلام) اور اے جابر تم امام محمد باقر علیہ السلام سے ملاقات کرو گے۔ پس جب ان سے ملاقات کرو تو انہیں میرا سلام پہنچا دینا اور محمدؑ ابن علی کے بعد جعفرؑ ابن محمد ان کے بعد موسیٰؑ بن جعفر ان کے بعد علیؑ ابن موسیٰ ان کے بعد محمدؑ ابن علی ان کے بعد علیؑ ابن محمد ان کے بعد الحسنؑ بن علی العسکری ان کے بعد محمدؑ ابن الحسن العسکری علیہم السلام امام ہوں گے۔ محمدؑ ابن الحسن العسکری زمین کو عدل و انصاف سے اسی طریقہ سے پُر کر دیں گے جس طریقہ سے وہ ظلم و جور سے بھر چکی ہو گی۔

منجملہ ان نصوص کے وہ حدیث ہے جس میں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ خداوند عالم نے ایام میں روز جمعہ کا انتخاب فرمایا اور مہینوں میں ماہ رمضان کو منتخب فرمایا اور شبوں میں شب قدر کو چنا اور انسانوں میں انبیاء کو برگزیدہ فرمایا اور انبیاء میں رسولوں کو منتخب فرمایا اور رسولوں میں میرا انتخاب ہوا اور مجھ سے علیؑ کو منتخب فرمایا اور علیؑ سے حسنؑ و حسینؑ کو منتخب فرمایا اور حسینؑ سے نو اوصیا کو منتخب فرمایا جو حسین علیہ السلام کی

اولاد میں ہوں گے۔ یہ اوصیاء گمراہ کرنے والوں کی تحریف اور مبطلین کی اضافہ کردہ اشیاء اور جاہلوں کی تاویل سے دین اسلام کو پاک و صاف کرتے رہیں گے۔

دوسری دلیل

امام سابق کی امام لاحق پر نصوص متواترہ ہیں اور یہ نصوص اس کثرت سے ہیں کہ جن کا احصاء و شمار نہیں کیا جا سکتا۔ علمائے امامیہ نے ہر صدی میں ان نصوص کو بطریق تواتر نقل کیا ہے۔

تیسری دلیل

امام کا معصوم ہونا واجب ہے اور ائمہ اثنا عشر کے علاوہ کوئی معصوم نہیں ہے پس ائمہ اثنا عشر کے علاوہ کوئی امام نہیں ہے۔ عصمت کا ذکر شرائط امامت میں گذر چکا رہا یہ امر کہ ائمہ اثنا عشر کے علاوہ کوئی معصوم نہیں ہے۔ وہ اس لیے کہ مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ ائمہ اثنا عشر علیہم السلام کے علاوہ کسی کی عصمت کا دعویٰ نہیں کیا گیا۔ البتہ ائمہ اثنا عشر علیہم السلام کی عصمت کا ہر زمانہ میں دعویٰ کیا گیا ہے پس یہی ائمہ اثنا عشر ائمہ برحق ہیں ان کے علاوہ کوئی امام نہیں ہے۔

چوتھی دلیل

ائمہ اثنا عشر علیہم السلام اپنے اپنے زمانہ میں افضل اہل زمانہ تھے جیسا کہ اہل اسلام کی کتب سیر و تواریخ سے ثابت ہے پس امامت کے لیے یہی حضرات متعین ہیں ورنہ تفضیل مفضول علی الافضل لازم آئے گی جو عقلاً قبیح ہے۔

پانچویں دلیل

ائمہ اثنا عشر علیہم السلام میں سے ہر ایک نے دعوائے امامت کیا اور معجزات کو ظاہر

فرمایا پس ان حضرات میں سے ہر ایک امام برحق ہے جس کا بیان گذر چکا۔ ان حضرات کے معجزات کو علمائے امامیہ نے نقل کیا ہے جو ان کی کتابوں میں موجود ہیں۔ ان کتابوں میں علامہ راوندی کی کتاب خرائج اور دیگر علمائے اعلام کی کتب (جن میں ان حضرات کے معجزات کو جمع کیا گیا ہے) کا مطالعہ ان حضرات کے معجزات پر اطلاع پانے کے لیے کافی ہو گا۔

فائدہ

بارھویں امام علیہ السلام یعنی محمد ابن الحسن العسکری القائم المنتظر المہدی عجل اللہ ظہورہ ۲۵۵ھ میں پیدا ہوئے آپ اپنی ولادت کے وقت سے اس وقت تک زندہ ہیں اور آخر زمانِ تکلیف تک باقی رہیں گے۔ کیوں کہ ہر زمانہ میں امام معصوم کا وجود ضروری ہے اس لیے کہ وجود امام معصوم پر جو دلیلیں پیش کی گئی ہیں وہ عام ہیں کسی زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں اور آپ کے علاوہ کوئی معصوم نہیں ہے پس آپ ہی امام ہیں آپ کی طول عمر کو بنظر استعجاب (تعجب) دیکھنا باطل ہے۔ اتنی طولانی عمر بعید از عقل نہیں ہے۔ خصوصاً جب کہ گذشتہ زمانہ میں اس سے کہیں زائد عمر والے سعید بھی گذر چکے ہیں اور شقی بھی۔ آپ کی غیبت کا سبب یا تو وہ مصلحت باری تعالیٰ ہے جس کو باری تعالیٰ عز اسمہ ہی جانتا ہے یا آپ کی غیبت کا سبب دشمنوں کی کثرت اور ناصروں کی قلت ہے۔ آپ کی غیبت کا سبب حکمت باری تعالیٰ اور خود ان حضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ حکمت باری تعالیٰ اور عصمت آنحضرت علیہ السلام کا مانع لطف قرار پانا جائز نہیں۔ (آپ کا ظہور لطف ہے جو بندوں کو طاعت سے قریب اور معصیت سے دور کرنے والا ہے) پس تسلیم کرنا پڑے گا کہ آپ کی غیبت کا سبب غیر ہے جو دشمن اسلام ہے۔

محقق طوسی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ:

وجود الامام لطف وتصرفہ	امام کا وجود لطف باری تعالیٰ ہے اور
لطف اخر وغیبتہ منّا	امام کا تصرف دوسرا لطف ہے اور امام
	کی غیبت کا سبب بندے ہیں

اے پالنے والے ان کی کشادگی میں تعجیل فرما اور ہم کو ان کی کامیابی دکھا اور ہمیں ان کے متبعین و ناصرین میں سے قرار دے اور ہمیں ان کی اطاعت و رضاجوئی کی توفیق عنایت فرما اور ان کی مخالفت اور ان کے غضب سے ہمیں محفوظ رکھ حق اور قائل بالصدق کا واسطہ:

تشریح مترجم

امام حسن علیہ السلام سے بارہویں امام عجل اللہ فرجہ تک گیارہ ائمہ علیہم السلام کی امامت پر وہ ہم اور قائم ہیں جو وجوب امامت کے بیان میں مذکور ہوئیں۔ منجملہ ان دلیلوں کے ایک دلیل یہ ہے کہ:

امام کو افضل اہل زمانہ ہونا چاہیئے۔ افضل کی موجودگی میں مفضول مستحق امامت نہیں قرار پا سکتا اسی دلیل کی طرف امام رضا علیہ السلام نے اپنے ایک مکالمہ میں اشارہ فرمایا ہے صاحب اسرار الشہادۃ لکھتے ہیں:

قال المامون لعلی بن موسی	مامون رشید نے امام رضا علیہ السلام
الرضا علیہ الصلوٰۃ والسلام	کی خدمت میں عرض کیا کہ فرزند رسول
ما الدلیل علی خلافۃ	آپ کے جد امیر المومنین علی ابن
جدک امیر المومنین علی ابن	ابی طالب علیہ السلام کی خلافت پر

ابی طالب علیہ السلام قال
علیہ السلام انفسنا قال لولا
نساءنا قال علیہ السلام
لولا ابناءنا۔

کیا دلیل ہے امام نے فرمایا کہ آپ کی
خلافت پر قول باری تعالیٰ انفسنا برہان
واضح ہے مامون نے جواب میں کہا
حضرت علی علیہ السلام کی خلافت پر انفسنا دلیل ہو سکتا
تھا اگر آیت میں نساءنا نہ ہوتا امام علیہ السلام
نے فرمایا تمہارا خیال درست ہو سکتا تھا اگر
آیت میں ابناءنا نہ ہوتا۔

مامون رشید چونکہ فرقہ عدلیہ سے تعلق رکھتا تھا اس کے نزدیک مفضول کو فاضل پر ترجیح دینا درست نہ تھا امام رضا علیہ السلام نے اسی عقیدہ کے مطابق حضرت امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کی خلافت کا اثبات فرمایا امام رضا علیہ السلام ارشاد فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ عز اسمہ نے آیہ مباہلہ میں جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب کو نفس رسول فرمایا ہے نفس کے حقیقی معنی کے لحاظ سے حضرت علی علیہ السلام نفس نبی نہ تھے بلکہ آیت میں نفس سے مراد مساوی ہے اور باتفاق مسلمین جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم افضل خلائق ہیں اور حضرت علی علیہ السلام بنص قرآنی رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مساوی ہیں اور افضل کا مساوی افضل ہوتا ہے ورنہ مساوی نہ رہے گا پس ثابت ہوا کہ حضرت علی علیہ السلام بنص قرآنی افضل مخلوقات ہیں۔ آپ کی موجودگی میں اگر کوئی اور شخص خلیفہ ہوگا تو تفضیل مفضول علی الفاضل لازم آئے گی جو عقلاً قبیح ہے۔

مامون رشید جواب دیتا ہے کہ انفسنا خصوص پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ آیت میں انفسنا سے قبل نساءنا ہے جو عموم کے لیے ہے اگرچہ مباہلہ میں فقط جناب سیدہ سلام اللہ علیہا ہی تشریف لے گئی تھیں۔ اگر انفسنا سے مراد مخصوص ذات علی علیہ السلام ہوگی تو آیت میں [illegible]

نہ رہے گی یعنی نسائنا میں تمام نساء ہی داخل ہوں اور انفسنا مخصوص ذات علیؑ کے لیے ہو، نسائنا ہوں کہ عموم پر دلالت کرتا ہے۔ اس لیے انفسنا میں بھی عموم ہے۔ یہ اور بات ہے کہ مباہلہ میں انفسنا کے تحت فقط حضرت علی علیہ السلام تشریف لے گئے تھے۔ امام رضا علیہ السلام جواب میں ارشاد فرماتے ہیں کہ تم نسائنا میں عموم مان سکتے تھے اگر نسائنا سے قبل ابنائنا نہ ہوتا۔

ابنائنا بالاتفاق حسن و حسین علیہما السلام کے لیے ہے اگر نسائنا میں عموم مراد لیا جائے گا تو آیت میں بلاغت نہ رہے گی یعنی ابنائنا میں خصوص اور نسائنا میں عموم۔ فصاحت و بلاغت قرائنہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے تسلیم کرنا پڑے گا کہ جب ابنائنا میں خصوص ہے تو نسائنا و انفسنا بھی خصوص ہے۔ نسائنا میں مراد فقط ذات سیدہ سلام اللہ علیہا ہے اور انفسنا سے مراد مخصوص ذات علی علیہ السلام ہے۔

ائمہ اثنا عشر معصومین علیہم السلام افضل اہل زمانہ تھے۔ امام حسن و امام حسین علیہما السلام کی کی فضیلت پر حدیث رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم:

الحسن والحسین سیدا شباب	حسن و حسین علیہما السلام جوانان اہل
اهل الجنة وابوهما خیر	جنت کے سردار ہیں اور ان کے والد
منهما۔	ماجد ان سے بہتر ہیں۔

شاہد ہے۔ باقی نو ائمہ علیہم السلام کے متعلق ہم مختصر نوٹ اہل سنت کی مشہور کتاب ینابیع المودۃ سے لکھتے ہیں۔

امام زین العابدین علیہ السلام

زین العابدین بن الحسین	امام زین العابدین ابن امام حسین

علیهما السلام هو الذی — علیہما السلام علم وزہد وعبادت

خلف اباه علما وزهدا و — ہیں اپنے والد ماجد کے صحیح

عبادة۔ (ینابیع المودۃ [illegible]) — جانشین تھے۔

ومن ائمة اهل البیت — ائمہ اہل بیت علیہم السلام میں سے

زین العابدین علیه السلام — امام زین العابدین علیہ السلام ہیں

قال الزهری ما رأیت قرشیا — زہری کا قول ہے کہ میں نے

افضل من علی ابن الحسین — کسی قریشی کو علی ابن الحسین علیہما

علیهما السلام — السلام سے افضل نہیں پایا۔

(ینابیع المودۃ ص۳۹۰ مطبوعہ افضل المطابع)

حدیث الائمة من قریش کو پیش نظر رکھتے ہوئے تسلیم کرنا پڑے گا کہ آپ کے مقابلہ میں کوئی شخص مستحق امامت نہ تھا۔

امام محمد باقر علیہ السلام

ومن ائمة اهل البیت علیهم — ائمہ اہل بیت علیہم السلام میں سے

السلام ابو جعفر محمد بن — امام ابو جعفر محمد باقر علیہ السلام

علی الباقر علیهم السلام سمی — ہیں۔ آپ کا لقب باقر اس لیے قرار پایا

بذلک لانه بقر العلم و — کہ آپ علم کی گہرائیوں کو توڑتے

شقه فعرف اصله و علم — ہوئے علم کی تہ تک پہنچ گئے تھے

خفیه مجمع علی جلالته وکماله — علم کی باریکیوں اور اسرار علم پر مطلع

ینابیع المودۃ صہ ۱۹۳ بحوالہ فصل الخطاب

تھے آپ کی جلالت قدر و کمال پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے۔

امام جعفر صادق علیہ السلام

ومن ائمۃ اہل البیت علیہم السلام ابو عبد اللہ جعفر الصادق علیہ السلام من سادات اہل البیت اتفقوا علی جلالتہ وسیادتہ (ینابیع ص ۲۱۹)

ائمہ اہل بیت علیہم السلام میں سے ابو عبد اللہ جعفر صادق علیہ السلام سادات اہل بیت میں سے تھے۔ آپ کی جلالت قدر اور سرداری پر مسلمان متفق ہیں۔

وقال الشیخ عبد الرحمن السلمی فی طبقات المشائخ الصوفیۃ جعفر الصادق علیہ السلام فاق جمیع اقرانہ من اہل البیت وہو ذو علم غزیر فی الدین وزہد بالغ فی الدنیا وورع تام عن الشہوات وادب کامل فی الحکمۃ۔ (ینابیع المودۃ ص ۲۱۹)

شیخ عبد الرحمن سلمی نے کتاب طبقات مشائخ صوفیہ میں لکھا ہے کہ امام جعفر صادق علیہ السلام اپنے تمام ہم عصروں سے افضل تھے۔ دین کے لحاظ سے علم غزیر (کثیر) اور دنیاوی اعتبار سے زہد کامل کے مالک تھے اور شہوات سے رکنے کا آپ کو ملکہ تامہ حاصل تھا۔ اور حکمت میں کمال ادب کے مالک تھے۔

کان جعفر الصادق علیہ السلام

امام جعفر صادق علیہ السلام

واسع العلم وافر الحلم وله
من الفضائل والمآثر ما لا
یحصی (ینابیع ص ۳۲)

وسیع العلم اور کثیر الحلم تھے۔
آپ کے فضائل و مناقب کا احصا
ممکن نہیں۔

امام موسیٰ کاظم علیہ السلام

ومن ائمة اهل البیت علیهم
السلام ابو موسیٰ الکاظم ابن
جعفر الصادق علیهما السلام
کان علیه السلام صالحا عابدا
جوادا حلیما کبیر القدر کثیر
العلم کان یدعی بالعبد
الصالح وفی کل یوم یسجد
لله سجدة طویلة بعد ارتفاع
الشمس الی الزوال۔
(ینابیع المودة ص ۳۲)

(یہ اہل بیت علیہم السلام میں سے
ابو الحسن موسیٰ کاظم ابن جعفر صادق
علیہما السلام ہیں۔ آپ صالح عابد
و سخی و حلیم و عظیم المرتبہ اور
کثیر العلم تھے آپ کا لقب عبد صالح
تھا۔ روزانہ آفتاب کے کچھ بلند
ہونے سے زوالِ آفتاب تک آپ
کی پیشانی مبارک سجدہ الٰہی میں رہتی
تھی (یہ طولانی سجدہ وقید خانہ میں
ہوتا تھا)

امام علی بن موسیٰ الرضا علیہما السلام

روی الحاکم عن محمد بن عیسیٰ
عن ابی حبیب۔ قال رایت

حاکم مستدرک میں محمد ابن عیسیٰ ابن
ابی حبیب سے روایت کی ہے کہ

النبیّ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
فی المنام فی منزل الذی
ینزل فیہ بلدنا الحجاج
بن یوسف الثقفی فسلّمت
علیہ فوجدت عندہ طبقاً
من خُوص المدینۃ فیہ
تمر صیحانی فناولنی منہ
ثمانی عشرۃ فتأوّلتُ ان
اعیش بعددھا فلمّا کان
بعد عشرین یوماً قدم
ابوالحسن علی بن موسیٰ الرضا
علیہ السلام من المدینۃ
ونزل ذلک المنزل فرأیتہ
جالسا فی موضع الذی کان
النبیؐ صلی اللہ علیہ وآلہ
وسلم جالسا فیہ وبین یدیہ
طبق من خُوص المدینۃ فیہ
تمر صیحانی فسلّمت علیہ
فناولنی قبضۃ من ذلک التمر

محمد ابن عیسیٰ کہتے ہیں کہ میں نے جناب
رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خواب
میں دیکھا کہ آپ ہمارے شہر میں اس
مقام پر تشریف فرما ہیں کہ جہاں حجاج ابن
یوسف ثقفی اترا کرتا تھا میں نے رسول خدا
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو سلام کیا اور میں نے
دیکھا کہ جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ
وسلم کے سامنے مدینہ کی کھجور کی بنی ہوئی
ایک ٹوکری رکھی ہوئی ہے جس میں صیحانی
خرمے ہیں جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ
وسلم نے ان خرموں میں سے ۱۸ خرمے مجھے
عنایت فرمائے ہیں میں نے اس خواب کی تعبیر یہ
خیال کی کہ مجھے خرموں کی تعداد کے موافق
ابھی اٹھارہ سال اور زندہ رہنا ہے بیس روز
کے بعد امام رضا علیہ السلام مدینہ سے تشریف
لائے اور اسی مقام پر نزول اجلال فرمایا کہ جہاں
میں نے جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ
وسلم کو خواب میں دیکھا تھا میں نے دیکھا کہ
آپ کے سامنے مدینہ کی کھجور کی بنی ہوئی ایک

فاذا هی ثمانی عشرة فقلت یا ابن رسول اللہ زدنی قال لو زاد جدی لزدتک

(ینابیع المودۃ ص ۳۰۲ بحوالہ صواعق محرقہ)

ٹوکری جس میں یہ صیحانی خرمے تھے رکھی ہوئی ہے میں نے امام رضاؑ کو سلام کیا آپ نے ایک مٹھی خرمے ان خرموں میں سے مجھے عنایت فرمائے میں نے ان کو گنا تو وہ ۱۸ تھے میں نے عرض کیا کہ فرزند رسول مجھے اور عنایت فرمادیجیے آپ نے فرمایا کہ اگر نانا نے زیادہ دیئے ہوتے تو میں بھی اضافہ کردیتا لیکن نانا ہی نے مجھے ۱۸ خرمے عنایت فرمائے تھے

علامہ مبین فرنگی محلی وسیلۃ النجاۃ میں لکھتے ہیں کہ:

آنحضرت را علم بما کان و علم بما یکون از آبا و اجداد بآنحضرت رسیدہ

امام رضا علیہ السلام کو ان چیزوں کا علم جو ازل سے ہیں اور ان چیزوں کا علم جو ابد تک ہوں گی اپنے آباء و اجداد سے بطور میراث پہنچا تھا۔

امام محمد تقی علیہ السلام

ومما اتفق انه علیه السلام کان مع الصبیان فی ازقة بغداد اذ مر المامون تفرق الغلمان و

امام محمد تقی علیہ السلام کچھ بچوں کے ساتھ بغداد کی گلیوں میں اتفاقاً کھڑے ہوئے تھے کہ ادھر سے مامون رشید گذرا مامون رشید کو دیکھ کر تمام بچے

ووقف محمد التقی الجواد
علیه السلام وسنه تسع
سنین فقال له یا غلام
ما منعك من الانصراف
فقال لم یکن الطریق
ضیقا ولیس لی جرم
وظنی بك حسن
انك لا تضر من لا
ذنب له فاعجبه
کلامه وحسن صورته
ثم سار وکان معه
بزاة للصید فلما بعد
عن العمارة ارسل بازه
علی دراجة فغاب
البازه عنه ثم عاد
من الجو وفی منقاره
سمکة صغیرة فیها
اثر الحیاة فتعجب ورجع
فرای الصبیان علی حالهم

بھاگ گئے لیکن امام محمد تقی علیہ السلام
اپنے مقام پر کھڑے رہے اس
وقت آپ کا سن مبارک نو سال کا تھا
مامون رشید نے کہا کہ صاحبزادے آپ
کیوں نہ بھاگ گئے۔ آپ نے فرمایا کہ راستہ
تنگ نہ تھا اور میں مجرم نہ تھا۔ اور
مجھے تجھ سے اس وقت حسن ظن بھی ہے
کہ بے گناہ کو ضرر نہ پہنچائے گا۔ مامون رشید
نے آپ کے حسن کلام و حسن صورت پر
تعجب کیا اس کے بعد مامون رشید وہاں
سے چلا گیا۔ مامون رشید کے پاس شکاری
باز تھا جب مامون آبادی سے دور نکل گیا
تو اپنے باز کو ایک چکور پر چھوڑا باز
مامون کی آنکھوں سے اوجھل ہو گیا۔
تھوڑی دیر کے بعد باز جب فضائے
آسمانی سے پلٹا تو اس کی چونچ میں ایک
چھوٹی سی مچھلی تھی جو زندہ تھی مچھلی
کو دیکھ کر مامون کو تعجب ہوا اور واپس
پلٹا تو بچوں کو اسی مقام پر پایا

نفروا الا محمد التقی علیه السلام فقال له المامون ما فی یدک فقال ان الله عزّ و جل خلق بقدرته فی الجو بحراً و خلق فیه سمکاً صغاراً تصیدها بزاة الملوک فیمتحن بها سلالة اهل بیت المصطفیٰ صلی الله علیه و اله وسلّم فقال له انت ابن علی الرضا علیه السلام حقاً وبالغ فی اکرامه.

مامون کو دیکھ کر بچے بھاگ گئے لیکن امام محمد تقی علیہ السلام اپنے مقام پر کھڑے رہے مامون رشید نے امام محمد تقی سے دریافت کیا کہ میرے ہاتھ میں کیا ہے۔ امام محمد تقی علیہ السلام نے جواب میں فرمایا کہ خدائے عز و جل نے اپنی قدرت سے فضا میں ایک سمندر کو پیدا کیا ہے اور اس میں چھوٹی چھوٹی مچھلیاں پیدا کی ہیں جن کو بادشاہوں کے باز شکار کرتے ہیں پھر ان کے ذریعہ فرزند رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا امتحان لیا جاتا ہے۔ مامون کی زبان سے بے ساختہ نکلا کہ آپ امام رضا علیہ السلام کے فرزند ہیں اور مامون رشید نے بہت زیادہ آپ کی تعظیم و تکریم کی۔

(ینابیع المودۃ صفحہ ٣٠٥ بحوالہ صواعق محرقہ ابن حجر مکی)

امام علی نقی علیہ السلام

علی النقی علیه السلام وهو وارث ابیه علماً و

امام علی نقی علیہ السلام اپنے والد بزرگوار جناب امام محمد تقی کے علم و کمال و سخاوت

كما لا ستخار و نقل
المسعودي ان المتوكل
امر بثلاثة من
السباع فجيئ بها في
صحن قصره ثم دعا الامام
عليا النقي عليه السلام
فلما دخل اغلق باب
القصر فدارت
السباع حوله وخضعت
له وهو يمسحها بكمه
ثم صعد الى المتوكل
ويحدث معه ساعة
ثم نزل ففعلت
السباع معه كفعلها
الاول حتى خرج فاتبعه
المتوكل بجائزة عظيمة
فقيل للمتوكل ان
ابن عمك يفعل بالسباع
ما رأيت فافعل بها

میں وارث تھے مسعودی نے
نقل کیا ہے۔ کہ متوکل نے تین
درندوں کے لانے کا حکم دیا اس
کے حکم کے مطابق تین درندوں کو متوکل
کے قصر میں چھوڑ دیا گیا۔ پھر متوکل نے
امام علی نقی علیہ السلام کو بلایا جب آپ
قصر متوکل میں داخل ہو گئے تو قصر کا
دروازہ بند کر دیا گیا وہ تینوں درندے امام
علیہ السلام کے چاروں طرف طواف کرنے
لگے اور آپ کے مطیع و فرمانبردار ہو گئے
امام علیہ السلام نے اپنی آستین کو ان کی
پیشانیوں پر پھیرا اس کے بعد امام قصر کے
اوپر متوکل کے پاس تشریف لے گئے اور
ایک گھنٹہ متوکل سے باتیں کرنے کے بعد قصر
سے نیچے اترے تو درندوں نے آپ کے ساتھ
اپنا پہلا سا عمل کیا یہاں تک کہ امام قصر سے
باہر تشریف لائے متوکل یہ دیکھ کر ایک تحفہ
عظیم لے کر امام کے پیچھے دوڑا متوکل سے
کہا گیا کہ تمہارے چچازاد بھائی کے ساتھ

ما فعل ابن عمك	کہ ان درندوں نے وہ عمل کیا جسے کہ تم
قال انتم تریدون	نے خود اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا ہے
قتلی ثم امرھم ان	متوکل تو بھی امام علی نقی کے طریقہ پر درندوں
یفشوا۔	کے ساتھ عمل کر متوکل نے جواب دیا کہ تم
ینابیع المودۃ	میرا قتل چاہتے ہو اس کے بعد متوکل نے حکم
ص ۳۰۶	دیا کہ اس واقعہ کو چھپایا جائے نہ ظاہر کیا جائے۔

(متوکل عباس بن عبد المطلب کی اولاد سے تھا اور امام علیہ السلام کا سلسلہ نسب بھی عبد المطلب تک پہنچتا ہے۔ اس لیے آپ کو متوکل کا ابن عم کہا گیا)

ملا عبد الرحمن جامی اپنی کتاب شواہد النبوۃ میں امام علی نقی علیہ السلام کے تذکرہ میں لکھتے ہیں کہ ایک مرتبہ متوکل کے پاس ایک شعبدہ باز آیا۔ متوکل نے اس شعبدہ باز سے کہا کہ اگر امام علی نقی علیہ السلام پر کوئی شعبدہ دکھاؤ تو ہم تمہارے کمال کے قائل ہو جائیں۔ اس شعبدہ باز نے وعدہ کر لیا۔ امام علی نقی علیہ السلام کو مدعو کیا گیا۔ دربار میں دسترخوان بچھایا گیا۔ متوکل و شعبدہ باز و دیگر اعیان دربار دسترخوان پر موجود تھے۔ امام علی نقی علیہ السلام بھی دسترخوان پہ موجود تھے۔ امام علی نقی علیہ السلام نے روٹی کی طرف ہاتھ بڑھایا۔ تو روٹی آپ کے سامنے سے سرک گئی۔ متوکل و شعبدہ باز ایک دوسرے کو دیکھ کر مسکرانے لگے۔ امام علی نقی علیہ السلام نے دوسری مرتبہ روٹی کی طرف ہاتھ بڑھایا۔ تو اس مرتبہ بھی روٹی سرک گئی۔ متوکل و شعبدہ باز پھر مسکرائے۔ جب تیسری مرتبہ بھی شعبدہ باز نے یہی حرکت کی۔ تو امام علیہ السلام نے شیر کی اس تصویر کی طرف دیکھا جو دربار میں آویزاں تھی اور فرمایا:

کن اسدا واقترس ھذا الرجل	اے تصویر شیر ہو جا اور اس ملعون کو نگل جا

امام نے یہ فرمایا ہی تھا کہ تصویر شیر ہو گئی اور شعبدہ باز ملعون کو نگل گئی۔ اور امام علیہ السلام کا حکم پاتے ہی پھر تصویر بن گئی۔ اس واقعہ سے متوکل بیہوش ہو کر گر پڑا۔ ہوش میں آیا تو امام علیہ السلام کی خدمت میں عرض کرنے لگا۔ مولا تصویر کو حکم دیجیے کہ شعبدہ باز کو اگل دے۔ امام علیہ السلام نے فرمایا کیوں کیا تم اس کو شعبدہ سمجھتے ہو۔ یہ شعبدہ نہیں ہے بلکہ معجزہ ہے۔ یہ تصویر اسی طریقہ سے شیر بن گئی کہ جس طریقے سے عصائے موسیٰ اژدہا بن گیا تھا۔ اگر عصائے موسیٰ جادوگروں کی رسیوں کو اگل دیتا۔ تو یہ تصویر بھی اس ملعون کو اگل دیتی ۔

امام حسن عسکری علیہ السلام

اجل اولاد الامام العلی	امام علی نقی علیہ السلام کی اولاد میں
النقی علیہ السلام ابو محمد	سب سے بزرگ و جلیل القدر حضرت
الحسن العسکری علیہ	امام ابو محمد حسن عسکری علیہ السلام ہیں
السلام ولد سنۃ اثنین و	جن کی ولادت ۲۳۲ھ میں ہوئی
ثلاثین ومائتین و لما	تھی۔ جب آپ کو قید کر لیا گیا۔ تو
حبس قحط الناس فامر	لوگوں میں قحط پڑا۔ خلیفہ معتمد بن متوکل
الخلیفۃ المعتمد ابن	عباسی نے مسلمانوں کو حکم دیا۔ کہ
المتوکل الناس بالخروج	طلب باراں کے لیے صحرا میں جائیں اور
الی الاستسقاء ثلاثۃ ایام	تین روز تک برابر جاتے رہیں لیکن
فلم یسقوا فخرج النصاری	بارش نہیں ہوئی۔ مسلمانوں کے بعد نصاریٰ
ومعھم راھب وکلما	دعا کے لیے صحرا میں آئے جن کے ساتھ

ملائکة الی السماء
غیمت وامطرت ثم فی
الیوم الثانی کذلك
فشك بعض الناس وهمّ
بعضهم فشق ذلك
علی المعتمد فامر باحضار
الحسن العسکری علیه السلام
فلما حضر عنده قال
له المعتمد ادرك
امة جدك رسول الله صلی
الله علیه واله وسلم
قبل ان یهلکوا فقال
له الامام الحسن العسکری
علیه السلام ان النصاریٰ
فیخرجوا غداً وازیل
الشك ان شاء الله تعالی
وکلم المعتمد فی اطلاق
اصحابه من السجن
فاطلقهم له فلما خرج

ایک راہب تھا وہ راہب جس وقت بھی
دعا کے لیے ہاتھ اٹھاتا تھا ابر گھر آتا تھا
اور بارش ہو جاتی تھی دوسرے روز بھی ایسا
ہی ہوا اس واقعہ سے بعض مسلمانوں کے دل
میں حقانیت اسلام کے متعلق شک پیدا ہوا
اور بعض نے مرتد ہو کر دین نصاریٰ اختیار کر لیا
معتمد پر یہ واقعہ گراں گذرا پس اس نے امام
حسن عسکریؑ کو قیدخانے سے بلوا بھیجا پس جب
آپ معتمد کے پاس تشریف لائے تو معتمد نے
کہا فرزند رسول اپنے نانا رسول خدا صلی اللہ
علیہ وآلہ وسلم کی امت کی اس سے قبل خبر لیجیے
کہ امت ہلاک ہو جائے امام حسن عسکری علیہ
السلام نے فرمایا کہ نصاریٰ دعا کے لیے کل
پھر صحرا میں آئیں میں انشاءاللہ شکوک و
شبہات کو دور کر دوں گا امام حسن عسکری
علیہ السلام نے معتمد سے فرمائش کی کہ امام
کے اصحاب کو قید سے رہا کر دیا جائے
چنانچہ معتمد نے امام علیہ السلام کی خاطر آپ
کے اصحاب کو بھی قید سے رہا کر دیا پس

الراهب مع النصارى
رفع يده الى السماء
فغيمت وامطرت فامر
الحسن عليه السلام بالقبض
ما في يد الراهب فقبض
فاذا فيها عظم آدمي
فاخذ من يده و
قال له استسق
فرفع يده فزال الغيم
وظهرت الشمس فتعجب
الناس فقال المعتمد ما
هذا يا ابا محمد فقال
هذا عظم نبي قد
ظفر به هذا الراهب
وما كشف عظم نبي
تحت السماء الا هطلت
بالمطر فامتحنوا ذلك
لعظم الشريف بمرات
فكان كما قال [illegible]

جس وقت راہب نصاریٰ کے ساتھ
دعائے باراں کے لیے صحرا میں آیا اور
دعا کے لیے ہاتھ بلند کیے تو ابر چھا گیا اور
بارش ہو گئی امام حسن عسکری علیہ السلام نے
حکم فرمایا کہ راہب کے ہاتھ میں جو شے ہے
اس کو چھین لیا جائے۔ دیکھا گیا تو راہب
کے ہاتھ میں کسی انسان کی ہڈی تھی اس ہڈی کو
راہب کے ہاتھ سے لے لیا گیا اور امام حسن عسکری
نے راہب سے فرمایا کہ اب طلب باراں کے لیے دعا
کرو راہب نے دعا کے لیے ہاتھ اٹھائے تو بجائے
بارش کے مطلع صاف ہو گیا اور سورج نکل آیا
لوگوں نے تعجب کیا۔ معتمد نے امام حسن عسکری۔
خدمت میں عرض کیا کہ اے ابو محمد یہ کیا بات تھی
امام نے فرمایا کہ کسی نبی کی ہڈی ہے جو راہب
کو کہیں سے ہاتھ آگئی تھی نبی کی ہڈی کی یہ خاصیت
ہے کہ جب بھی زیر آسمان لائی جائے گی بارش
ہو جائے گی لوگوں نے اس ہڈی کا چند مرتبہ امتحان
کیا اور ویسا ہی ہوا جیسا کہ امام حسن عسکری علیہ السلام
نے فرمایا تھا۔ لوگوں کا شک زائل

الشبهة عن الناس
ورجع الامام الحسن
العسکری علیه السلام الی
داره وتوفی سنة ستین
ومائتین ودفن عند
ابیه وعمره ثمان و
عشرون سنة ویقال
انه مات بالسم ایضاً و
لم یخلف غیر ولده ابی
القاسم محمد الحجة وعمره
عند وفات ابیه خمس
سنین لکن آتاه الله تبارک
وتعالی له العلم والحکمة
ویسمی القائم المنتظر
لانه ستر وغاب فلم
یعرف این ذهب۔
ینابیع المودة ص ۳۰۷
بحواله صواعق محرقه
ابن حجر مکیؒ

ہو گیا اور امام حسن عسکری علیہ السلام
اپنے بیت الشرف کیطرف لوٹ آئے
۲۶۰ھ میں آپ کی وفات واقع
ہوئی۔ اور اپنے باپ امام علی نقی
علیہ السلام کے پہلو میں دفن ہوئے
اس وقت آپ کا سن مبارک
اٹھائیس سال کا تھا۔ اور بیان کیا جاتا
ہے کہ آپ کی شہادت بھی زہر سے واقع
ہوئی اور آپ نے اپنے اکلوتے فرزند
ابوالقاسم محمد الحجۃ کے اولاد میں سے کسی
کو نہیں چھوڑا جن کی عمر شریف باپ کے
انتقال کے وقت صرف پانچ سال کی
تھی۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے اسی سن میں
آپ کو علم و حکمت کی دولت سے مالا مال
فرما دیا تھا۔ آپ ہی کو قائم منتظر کہا
جاتا ہے کیونکہ آپ لوگوں کی نظروں
سے پوشیدہ و غائب ہو گئے اور
یہ معلوم نہ ہو سکا کہ آپ کہاں تشریف
لے گئے ہیں۔

الامام الحجۃ المنتظر المہدی عجل اللہ ظہورہ

قالوا آتاه الله تبارک
وتعالی الحکمة وفصل
الخطاب وجعله اٰیة
للعالمین کما قال
تعالیٰ یا یحییٰ خُذِ
الْکِتَابَ بِقُوَّةٍ وَّآتَيْنَاهُ
الْحُکْمَ صَبِيًّا و قال
تعالی وَقَالُوا كَيْفَ
نُکَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ
صَبِيًّا وطوّل الله تعالی
عمره کما طوّل عمر
الخضر والیاس علیهما
السلام وقال بعض کبراء
العارفین یعنی الشیخ محی
الدین العربی فی ذکر
المهدی علیه السلام
فانه یکون معه ثلاثة

علماء کا قول ہے کہ امام قائم منتظر
عجل اللہ ظہورہ کو بچپن ہی میں
خدائے تبارک و تعالیٰ نے حکمت و
فصل خطاب عنایت فرمایا تھا اور اللہ
جل شانہ نے آپ کو عالمین کے لیے ایک
آیت قرار دیا ہے جیسا کہ جناب یحییٰ کے متعلق
ارشاد ہے اے یحییٰ کتاب کو قوت کیساتھ لے لو
اور ہم نے یحییٰ کو بچپنے میں ہی نبوت دیدی تھی
اور حضرت عیسیٰ کے بارے میں ارشاد ہے کہ
جب مریم سے قوم نے دریافت کیا کہ یہ بچہ
کہاں سے آیا جناب مریم نے عیسیٰ کی طرف
اشارہ کیا کہ عیسیٰ سے دریافت کر لو تب
مریم کی قوم نے کہا کہ ہم اس بچہ سے کس طرح
کلام کریں کہ جو ابھی گہوارہ میں ہے
باری تعالیٰ عزاسمہ نے امام قائم منتظر عجل اللہ
ظہورہ کی عمر کو اسی طریقہ سے طولانی فرمایا کہ جس
طریقہ سے خضر و الیاس کی عمر کو طولانی فرمایا

ماثة وستون رجلا
من رجال الله الكاملين
يبايعونه بين الركن
والمقام اسعد الناس
به اهل الكوفة و
يقسم المال بالسوية
و يعدل في الرعية و
يفصل في القضية و
يخرج على فترة من
الدين ومن ابى قتل
ومن نازعه خذل
يظهر من الدين
ما هو الدين عليه
في نفسه ما لو كان
رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم كان
يحكم به واعدائه
الفقهاء المقلدون
يدخلون تحت حكمه

اور بعض عارفین کاملین شیخ محی الدین عربی نے
امام قائم منتظر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے تذکرہ
میں لکھا ہے کہ جب آپ ظہور فرمائیں گے تو
۳۶۰ اللہ والے کامل الایمان مرد آپ کے
ساتھ ہوں گے جو رکن و مقام کے درمیان
آپ کی بیعت کرینگے اور ان لوگوں کو آپ کی
وجہ سے سعادت حاصل ہوگی ان میں سب سے
بہتر اہل کوفہ ہوں گے اور مال کی تقسیم میں
مساوات سے کام لیں گے رعایا میں عدل و انصاف
فرمائیں گے قضایا کو حق کے ساتھ فیصل فرمائیں
گے دین کے ختم ہو جانے پر آپ ظہور فرمائینگے
جو شخص آپکی امامت کا انکار کریگا اس کو قتل
کر دیا جائیگا اور جو شخص آپ سے جنگ کریگا وہ
ذلیل و رسوا ہوگا حقیقی دین کو ظاہر فرمائیں گے
اگر جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم موجود
ہوتے تو وہی حکم فرماتے جو امام قائم فرمائینگے
اور وہ فقہا جن کی تقلید کی جا رہی ہوگی آپ کے
دشمن ہوں گے لیکن آپ کی تلوار کے خوف
و رعب و دبدبہ نیز مال دنیا کے لالچ

يخونا من سيفه و سطوته و رغبة فيما لديه يبايعه العارفون بالله تعالى من اهل الحقائق عن كشف و شهود بتعريف الٰهي وله رجال يقيمون دعوته و ينصرون هم الوزراء يحملون اثقال المملكة هو السيّد المهدي من آل محمّد صلى الله عليه و آله وسلم هو الوابل الوسمي اذا يجود و هو خليفة مُسدّد يفهم منطق الحيوان و يسري عدله في الانس و الجان۔

کی وجہ سے آپ کے زیر اثر ہو جائیں گے۔ اور وہ کاملین عارفین جو کشف و شہود کی وجہ سے حقائق اشیاء پر مطلع ہوں گے خدا اور معرفت کی وجہ سے آپ کی بیعت کر لیں گے اور آپ کے کچھ مخصوص [illegible] دل گے جو آپ کے [illegible] دعوت الی الحق کو قائم کرنے والے ہوں گے یہی مرد آپ کے وزراء ہوں گے جو بار حکومت کو اٹھائے ہوئے ہوں گے امام قائم منتظر علیہ الصلوٰۃ والسلام ہی مہدی آل محمد ہیں آپ کی جود و سخا تیز تند بارش کے طریقہ پر ہوگی اللہ تعالیٰ کے خلیفہ برحق یہی ہوں گے۔ حیوانات کی زبان سمجھیں گے۔ ان کی عدالت جن و انس دونوں میں جاری ہوگی۔

(ینابیع المودۃ ص ۳۲۵ بحوالہ فصل الخطاب)

وفی التاریخ الاحمدی ص ۳۶۵ نقلاً عن روضۃ الاحباب:

تولد آں درِ درج ولایت بقول اکثر روایات در منتصف شعبان ۲۵۵ھ در سامرہ اتفاق افتاد چوں متولد شد ناف زدہ وختنہ کردہ ود ذراع ایمن او نوشتہ بود جاءَ الحقُّ وزَھَقَ الباطِلُ اِنَّ الباطِلَ کانَ زَھُوقاً

اس گوہر صدف ولایت کی تاریخ پیدائش اکثر روایات کے مطابق ۱۵ شعبان ۲۵۵ھ ہے آپ ناف بریدہ وختنہ کردہ پیدا ہوئے اور آپ کے داہنی کندھے پر یہ آیت کندہ تھی حق آیا اور باطل مٹ گیا اور باطل تو مٹنے ہی والا تھا۔

وایضاً فی ہذا التاریخ ص ۳۰۹ نقلاً عن شیخ عبدالوہاب الشعرانی فی کتابہ الیواقیت والجواہر:

وھو باق الی ان یجتمع بعیسی ابن مریم علیھما السلام فیکون عمرہ الی وقتنا ھذا سبع مائۃ وثلاث سنین

امام قائم منتظر علیہ الصلوٰۃ والسلام موجود ہیں یہاں تک کہ آپ عیسیٰ ابن مریم علیہما السلام کے ساتھ جمع ہوں گے آپ کی عمر شریف ہمارے زمانہ میں یعنی ۹۵۸ھ میں ۷۰۳ سال کی ہے۔

ہر زمانہ میں وجود امام پر استدلال اور غیبت امام علیہ السلام کے متعلق شبہات کا ازالہ

باری تعالیٰ عز اسمہ قرآن مجید میں ارشاد فرماتا ہے:

ھُوَ الَّذِیْ اَرْسَلَ رَسُوْلَہٗ بِالْھُدٰی وَدِیْنِ الْحَقِّ لِیُظْھِرَہٗ عَلَی الدِّیْنِ کُلِّہٖ وَلَوْ کَرِہَ الْمُشْرِکُوْنَ

اللہ وہ ہے کہ جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور دین حق کے ساتھ اس لیے بھیجا کہ اس دین حق کو تمام ادیان پر غالب قرار دے اگرچہ مشرکین کو یہ امر ناگوار گزرے۔

اس آیت میں دین کے غلبہ سے دلیل و برہان کا غلبہ مراد نہیں ہے کیونکہ آدم سے خاتم علیہم الصلوٰۃ والسلام تک تمام انبیاء ایک ہی دین کو لے کر آئے جو دین حق تھا یہ دین حق ہر زمانہ میں غلبہ برہانی کے لحاظ سے تمام ادیان پر غالب رہا ہے یہ غلبہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بعثت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے اور نہ اس غلبہ کو غرض بعثت جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قرار دیا جا سکتا ہے۔ پس تسلیم کرنا پڑے گا کہ غلبہ سے مراد غلبہ ظاہری ہے۔ یعنی آیت کا مقصد یہ ہے کہ اسے رسول ہم نے تم کو اس لیے رسول بنا کر بھیجا ہے کہ روئے زمین پر دین حق کے علاوہ کوئی دین نہ رہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے رسول ہونے کی غرض وغایت یہ ہے کہ تمام روئے زمین پر دین حق ہی رہے دین حق کے علاوہ کوئی دین باقی نہ رہے۔

ارباب عقل و دانش پر یہ امر پوشیدہ نہیں ہے کہ جب تک شے کی غرض وغایت وجود میں نہ آجائے اس وقت تک شے کو موجود رہنا چاہیے۔ اگر علت غائی کے وجود میں آنے سے قبل شے معدوم ہو گئی تو فاعل کا جاہل ہونا لازم آئے گا۔ یعنی شے کے بنانے والے کو یہ علم نہ تھا کہ اس شے کی موجودگی میں علت غائی وجود میں نہ آئے گی۔ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانۂ وجود میں دین اسلام کو یہ غلبہ حاصل نہیں ہوا۔ کہ دین اسلام کے علاوہ روئے زمین پر کوئی دین نہ رہا ہو تو کیا معاذ اللہ باری تعالیٰ کو یہ علم نہ تھا کہ زمانہ وجود رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں دین اسلام کو یہ غلبہ حاصل نہ ہوگا پس بہ تقاضائے عقل و ایمان اجزائے رسالت میں سے کسی نہ کسی جزو کو ہر زمانہ میں اس وقت تک موجود رہنا ضروری ہے کہ جب تک دین اسلام کو تمام ادیان پر بالمعنی غلبہ حاصل نہ ہو جائے کہ روئے زمین پر دین اسلام کے علاوہ کوئی دین باقی نہ رہے۔ خواہ وہ جزو رسالت ظاہر ہو یا غائب بہرحال موجود ہونا چاہیے ورنہ باری تعالیٰ کا معاذ اللہ جاہل ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔

وجودِ قائم آلِ محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام کے متعلق شبہات اور اُن کا ازالہ

پہلا شبہ:

غیبت اور عدم میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی غیبت امام اور عدم امام عدم افادہ میں برابر ہیں جب دونوں برابر ہیں تو غیبت امام تسلیم کرنے میں کیا فائدہ ہے؟

جواب:

غیبت اور عدم دونوں برابر نہیں ہیں اس لیے کہ امام کے موجود نہ ہونے کی صورت میں اللہ پر اعتراض لازم آتا ہے کہ بندوں کی ہدایت اور حفاظت شریعت کے لیے کوئی ہادی مقرر نہیں فرمایا۔ اور غیبت کی صورت میں اللہ پر یہ اعتراض لازم نہیں آتا بلکہ سبب غیبت کو دیکھا جائیگا غیبت امام کا سبب بندے ہیں۔ اللہ غیبت امام کا سبب نہیں ہے۔ محقق طوسی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

وجود الامام لطف و	وجود امام اللہ کا ایک لطف ہے
تصرفہ لطف اخرو غیبتہ	اور امام کا برسر اقتدار ہونا اللہ کا دوسرا
منا	لطف ہے اور غیبت امام کا سبب
	ہم لوگ ہیں۔

دوسرا شبہ:

غیبت کی وجہ کیا ہے؟

جواب:

ہم اپنے گذشتہ بیان میں ثابت کر آئے ہیں کہ تا بقائے شریعت محمدیہ علی صاحبہا و آلہ

الاف الصلوٰۃ والتحیۃ والثناء محافظ شریعت کا وجود اللہ کی طرف سے ضروری ہے اسی محافظ شریعت کو امام کہتے ہیں عقل کے لحاظ سے وجود امام کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔

پہلی صورت: اللہ امام بناتا رہے اور بندے اس کو قتل کرتے رہیں۔ اس صورت میں تسلسل محال لازم آتا ہے یعنی لا انتہا ایسے کا وجود ماننا پڑے گا جو عقلاً محال ہے نیز ہر شخص میں امام ہونے کی صلاحیت نہیں ہے۔

دوسری صورت: امام اپنی قوت مافوق البشر کے ذریعہ موجود رہے اور بندوں کی اس پر کوئی دسترس نہ ہو۔ اس صورت میں بندوں کا مجبور ہونا لازم آتا ہے جو منافی تکلیف ہے۔

تیسری صورت: امام موجود ہو کر غائب ہو جائے چونکہ پہلی دونوں صورتیں باطل ہیں اس لیے فقط ایک یہی صورت رہ جاتی ہے کہ امام موجود ہو اور غائب ہو اور تا بقائے سبب غیبت غائب رہے۔

تیسرا شبہ:

طول حیات کے متعلق کہا جاتا ہے یعنی امام علیہ السلام اتنے زمانہ تک کس طرح زندہ رہ سکتے ہیں۔

جواب:

اصحاب کہف کے متعلق جو نہ انبیاء تھے نہ معصوم اور نہ اللہ کی طرف سے ہادی تھے قرآن مجید کی صراحت ہے کہ غار میں تین سو نو سال تک سوتے رہے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ	اصحاب کہف اپنے غار میں ۳۰۹ سال
مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا	تک ٹھہرے رہے

اصحاب کہف پر موت طاری نہیں ہوئی کیوں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَتُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِيْنِ وَ — اور ہم اصحاب کہف کو داہنے اور بائیں
ذَاتَ الشِّمَالِ — کروٹیں دلا رہے تھے۔

دوسری آیت میں ہے:

تَحْسَبُهُمْ اَيْقَاظًا وَّهُمْ رُقُوْدٌ — تم اصحاب کہف کو بیدار خیال کرتے ہو
حالانکہ وہ سوئے ہوئے ہیں۔

اصحاب کہف کا مفصل حال سورہ کہف میں موجود ہے۔ غیر معصوم و غیر ہادی کے تین سو نو سال تک سوتے رہنے پر نہ کوئی اعتراض کیا جاتا ہے اور نہ کوئی شبہ وارد ہوتا ہے۔ لیکن امام معصوم ہادی کی طول حیات پر شبہات وارد کیے جاتے ہیں ع

ببین تفاوت رہ از کجا است تا بہ کجا

جناب عزیر پیغمبر کا تذکرہ قرآن مجید سورہ بقرہ میں ان الفاظ میں موجود ہے:

اَوْ كَالَّذِيْ مَرَّ عَلٰى قَرْيَةٍ — عزیر پیغمبر ایک قریہ کی طرف سے
وَّهِيَ خَاوِيَةٌ عَلٰى عُرُوْشِهَا — گذرے جس کے مکانات گرے پڑے
فَقَالَ اَنّٰى يُحْيٖ هٰذِهِ اللّٰهُ — تھے قریہ کے اس اجاڑ کو دیکھ کر عزیر نے
بَعْدَ مَوْتِهَا فَاَمَاتَهُ — کہا کہ اللہ اس کے مردوں کو کس طرح زندہ
اللّٰهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ — کریگا۔ پس اللہ نے عزیر پر سو سال تک
بَعَثَهٗ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ — موت کو طاری کر دیا اور سو سال کے بعد پھر
قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا اَوْ بَعْضَ — زندہ کیا اور دریافت کیا کہ اے عزیر اس
يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَّبِثْتَ — حالت میں کتنی مدت تک رہے۔ عزیر نے جواب
مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ اِلٰى — دیا کہ ایک دن یا ایک دن کے کچھ حصہ تک

طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ — میری یہ حالت رہی اللہ نے فرمایا اے عزیر

لَمْ يَتَسَنَّهْ — تم سو سال تک اس حالت میں رہے ذرا

اپنے کھانے اور پانی کی طرف تو دیکھو ان دونوں چیزوں میں کچھ بھی تغیر نہیں ہوا۔

عزیر پیغمبر کے کھانے اور پینے کی چیزوں میں سو سال تک تغیر نہ ہونے پر مسلمانوں کا ایمان ہے لیکن

ایک ہادی کی طول حیات پر اعتراض اسی مناسب کو مد نظر رکھا جائے کہ کھانے اور پینے کی اشیاء جو ایک دو دن

میں تغیر پذیر ہو جاتی ہیں۔ ان میں سو سال تک تغیر نہ ہو تو ایک ہادی جس کی عمر طبعی عام انسانوں پر قیاس کرتے

ہوئے کم از کم ساٹھ سال تک ہو سکتی ہے کتنی مدت تک زندہ رہ سکتا ہے۔

چوتھا شبہ: غیبت امام میں امام کے وجود کا کیا فائدہ ہے۔ اور وہ غائب رہ کر کس طرح ہدایت

فرما سکتے ہیں؟

جواب: قرآن مجید پر ایمان رکھنے والوں کا ایمان ہے کہ شیطان غائب رہ کر گمراہ کرتا ہے۔

شیطان گمراہ کرنے کے لیے کبھی سامنے نہیں آتا۔ قرآن مجید سے دریافت کرنا چاہیئے کہ شیطان

غائب رہ کر کس طرح گمراہ کرتا ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ — شیطان انسانوں کے دلوں میں وسوسے

پیدا کرتا رہتا ہے۔

شیطان کے غائب رہ کر دلوں میں وسوسے پیدا کرتے رہنے پر تو ایمان ہو اور ایک ہادی کے غائب رہ کر

دلوں میں توفیقات پیدا کرنے پر اعتراض جس طرح شیطان غائب رہ کر دلوں میں وسوسے پیدا کرتا رہتا

ہے اسی طریقہ سے امام علیہ السلام بحالت غیبت دلوں میں توفیقات پیدا کرتے رہتے ہیں۔ خدائے عز و

جل کے عدل و لطف و کرم کا تقاضا ہے کہ گمراہ کنندہ کے مقابلہ میں ایک ہدایت کرنے والا موجود رہے اگر

یہ ہادی کسی مصلحت کی بنا پر ظاہر نہیں ہے تو غائب رہ کر وسواس شیطانیہ کے مقابلہ میں توفیقات خیر

دلوں میں پیدا کرتا رہتا ہے۔

مبحث الیعاد

ساتویں فصل معاد کے بیان میں

قال العلامہ: وجوب معاد بدنی پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے۔ اور معاد جسمانی اس لیے بھی ضروری ہے کہ اگر اجسام کو جزا و سزا کے لیے دوبارہ زندہ نہ کیا جائے گا تو تکلیف کا قبیح ہونا لازم آئے گا۔ اور معاد جسمانی اس لیے بھی ثابت ہے کہ اجسام کا زندگی کی طرف عود کرنا ممکن ہے اور صادق (جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے اس کی خبر دی ہے پس معاد جسمانی حق ہے اور قرآن مجید کی آیات معاد جسمانی کے ثبوت اور منکرین معاد جسمانی کی تکذیب پر دلالت کرتی ہیں۔

قال الشارح: لفظ معاد مصدر عود کا ظرف زمان یا ظرف مکان (زمانِ عود یا جائے عود) (یا مصدر میمی یعنی عود کرنا) ہے اور یہاں معاد سے مراد اجسام کا وجود ثانی اور تفرق اجزائے اجسام کے بعد ان کا دوبارہ زندہ کرنا ہے اور معاد جسمانی حق ہے جس کا وقوع یقینی ہے۔ حکمائے یونان معاد جسمانی کے قائل نہیں ہیں۔ مگر اس کے حق ہونے پر چند دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل:

وجوب معاد جسمانی پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کوئی ایک شخص بھی معاد جسمانی کا منکر نہیں ہے اور اجماع مسلمین حجت ہے اس لیے کہ معصوم اس اجماع میں شامل ہیں۔

دوسری دلیل:

اگر معاد جسمانی حق نہ ہوگی تو تکلیف کا قبیح ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ احکام خداوندی کے بجا لانے کی تکلیف مشقت ہے اور ہر مشقت کے لیے عوض کا ہونا ضروری ہے کیونکہ وہ مشقت جس کا عوض نہ ہو ظلم ہے اور تکلیف کا عوض زمانِ تکلیف میں حاصل نہیں ہوتا پس

اس غرض کے لیے دار آخرت کا ہونا ضروری ہے تاکہ اعمال کی جزا و سزا دی جا سکے۔ اگر ایسا نہ ہوگا تو احکام کے بجا لانے کی تکلیف ظلم ہوگی اور اللہ جل اسمہ ظلم سے مبرا و منزہ ہے۔

تیسری دلیل:

اجسام کا جمع کرنا ممکن ہے اور صادق یعنی جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی خبر دی ہے پس معاد جسمانی حق ہے۔ اجسام کا جمع ہونا اس لیے ممکن ہے کہ اجزائے میت میں جمع ہونے اور حیات کے قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ اس لیے کہ اگر میت کے جمع شدہ اجزا قابل حیات نہ ہوں گے تو ابتدا ؤ ان میں حیات کا آنا ممکن نہ ہوگا۔ خدائے عظیم ہر شخص کے اجزا کا عالم ہے جیسا کہ صفات ثبوتیہ کے بیان میں گذر چکا ہے کہ اللہ ہر معلوم کا عالم ہے۔ اور اللہ ان اجزا کے جمع کرنے پر قادر ہے۔ کیوں کہ اجزاء کے جسم کا جمع ہونا ممکن ہے اور اللہ ہر ممکن پر قادر ہے۔ پس ثابت ہوا کہ اجسام کو دوبارہ زندہ کرنا ممکن ہے۔ رہا یہ امر کہ صادق نے اس کی خبر دی ہے۔ اس کے ثبوت پر احادیث متواترہ موجود ہیں کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم معاد جسمانی کو ثابت فرمایا کرتے تھے۔ پس معاد جسمانی حق ہے اور یہی ہمارا معتقد ہے۔

چوتھی دلیل:

قرآن مجید معاد جسمانی کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے۔ قرآن مجید کی آیات کثیرہ معاد جسمانی پر دلالت کرتی ہیں۔ منجملہ ان آیات کے قول باری تعالیٰ ہے:

وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَّنَسِيَ	ہمارے لیے اس شخص نے مثال بیان
خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ	کی اور اپنی پیدائش کو بھول گیا۔ اس
وَهِيَ رَمِيْمٌ قُلْ يُحْيِيْهَا	نے کہا کہ ان ہڈیوں کو کون زندہ کریگا جو

اَلَّذِیۡۤ اَنۡشَاَهَاۤ اَوَّلَ مَرَّةٍ ؕ وَّهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ عَلِيۡمُ ۙ‏

بوسیدہ ہو گئی ہیں اے رسول اس شخص سے کہہ دو کہ ان ہڈیوں کو وہی دوبارہ زندہ کرے گا جس نے ان کو ابتدا پیدا کیا تھا اور اسے ہر مخلوق کا علم ہے۔

اس آیت کے علاوہ اور آیات قرآنیہ بھی معاد جسمانی کے ثبوت پر دلالت کرتی ہیں۔

تشریح مترجم

حکمائے یونانیین معاد جسمانی کے قائل نہیں ہیں بلکہ معاد روحانی کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک ارواح بایں معنی معذب و مثاب ہوں گی کہ اگر انسان نے دار دنیا میں معارف حقہ کو تماماً و کمالاً حاصل کر لیا ہے تو اس کمال کی لذت ارواح کے لیے ثواب ہے اور اگر معارف حقہ میں سے کچھ بھی حاصل نہیں کیا تو جہالت کا الم ارواح کے لیے عذاب ہوگا اور اگر بعض معارف کو حاصل کیا ہے اور بعض کو حاصل نہیں کیا۔ تو یہ صورت ارواح کے لیے مقام اعراف ہوگی۔ یعنی بعض معارف حقہ کے حصول کی لذت اور بعض معارف کے عدم حصول کی وجہ سے الم ؛

معاد جسمانی پر حکما کے چند اعتراضات

پہلا اعتراض: مرنے کے بعد جسم معدوم ہو جاتا ہے اور اعادہ معدوم محال ہے۔

دوسرا اعتراض: انسان کی زندگی میں اس کے جسم پر ہزارہا تغیرات وارد ہوتے رہتے ہیں۔ ایک منٹ میں سینکڑوں اجزا جسم سے خارج ہو جاتے ہیں۔ اور دوسرے سینکڑوں

اجزاء ایک منٹ میں اسی جسم میں داخل ہو جاتے ہیں۔ ان تغیرات جسمانیہ میں انسان کبھی کار خیر کرتا ہے اور کبھی کار بد پس معاد جسمانی کی صورت میں لازم آئے گا کہ جن اجزاء کی موجودگی میں انسان سے کار خیر یا کار بد سرزد ہوتا ہے وہ اجزاء بعینہا مثاب و معاقب نہ ہوں۔ کیوں کہ جسم انسانی کے اجزا بدلتے رہتے ہیں۔

تیسرا اعتراض: معاد جسمانی کی صورت میں لازم آتا ہے کہ ایک ہی انسان کے اجزاء بعینہا مثاب بھی ہوں اور معاقب بھی، مثلاً اگر کوئی کافر کسی مومن کو کھا جائے اور جسم مومن کے اجزاء جسم کافر کے اجزاء ہو جائیں تو یہ اجزاء جسم مومن کے اجزاء ہونے کے لحاظ سے مستحق ثواب ہیں اور جسم کافر کے اجزاء ہونے کے اعتبار سے مستحق عذاب۔

حکماء کے قول اور اُن کے اعتراضات کا جواب

حکماء کا یہ قول صحیح نہیں ہے کہ ارواح مثاب و معاقب ہوں گی کیوں کہ انسان سے کار خیر یا کار بد بواسطہ بدن وقوع میں آتا ہے۔ اسی طریقہ سے نفس انسانی کو معارف خمسہ بواسطہ حواس خمسہ ظاہرہ و بواسطہ حواس خمسہ باطنہ حاصل ہوئے اور یہ تمام حواس جسمانیہ ہیں پس تقاضائے عقل ہے کہ جس واسطہ یا ذریعہ سے کار نیک یا کار بد سرزد ہوا ہے۔ یا جس واسطہ سے اس کو معارف حقہ حاصل ہوئے ہیں۔ اسی واسطہ کے ذریعہ اس کو ثواب و عذاب یا لذت و الم حاصل ہو۔ ورنہ لازم آئیگا کہ فاعل بعینہ مثاب و معاقب یا متلذذ و متالم نہ ہو جو خلاف عقل ہے۔

حکماء کے پہلے اعتراض کا جواب:

مرنے کے بعد جسم معدوم نہیں ہوتا بلکہ موت سے مراد یہ ہے کہ نفس کا وہ تعلق تدبیر و تصرف جو جسم کے ساتھ بزمانۂ حیات رہتا ہے ختم ہو جاتا ہے اور جسم کے اجزا متفرق ہو جاتے ہیں

ان اجزائے متفرقہ کا جمع کرنا اعادۂ معدوم نہیں ہے جسم کے اجزائے متفرقہ کا جمع ہونا اور ان سے دوبارہ نفس کا تعلق ہو جانا ممکن ہے اور اللہ ہر ممکن پر قادر ہے جس کا بیان قدرت کی بحث میں گزر چکا ہے۔

دوسرے و تیسرے اعتراض کا جواب:

ہر جسم کے لیے کچھ اجزائے اصلیہ ہوتے ہیں یعنی جن اجزاء سے جسم کی تخلیق ہوتی ہے اور کچھ اجزاء زائدہ ہوتے ہیں یعنی جن اجزاء کو تخلیق جسم میں دخل نہیں ہے تغیرات جسم کے اجزائے زائدہ میں ہوتے ہیں۔ جسم کے اجزائے زائدہ جسم سے خارج ہوتے رہتے ہیں اور جدید اجزائے زائدہ اس میں داخل ہوتے رہتے ہیں۔ اجزائے اصلیہ میں تغیر و تبدل نہیں ہوتا ہر جسم کے اجزائے اصلیہ بعینہا ابتدائے عمر سے انتہائے عمر تک اسی جسم میں رہتے ہیں جس کے وہ اجزائے اصلیہ ہیں اسی وجہ سے مثلاً زید کو ابتدائے عمر سے انتہائے عمر تک ہر زمانہ میں کہا جاتا ہے کہ وہ وہی زید ہے جو پیدا ہوا تھا اگر زید کے اجزائے اصلیہ میں تغیر و تبدل ہوتا تو ہر زمانہ میں زید بعینہ زید نہ رہتا بلکہ اجزائے اصلیہ کی تبدیلی سے زید میں تبدیلی ہوتی رہتی۔

ہر جسم کا حشر و اعادہ اس کے اجزائے اصلیہ میں ہوگا جو ہر جسم کے لیے محفوظ رہیں گے اور دوسرے جسم کے اجزائے اصلیہ نہ قرار پائیں گے۔ ایک جسم کے اجزائے اصلیہ دوسرے جسم کے اجزائے زائدہ ہو سکتے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی کافر کسی مومن کو کھا جائے اور مومن کے اجزاء کافر کے جسم کے اجزاء ہو جائیں تو مومن کے اجزائے اصلیہ کافر کے اجزائے زائدہ قرار پائیں گے۔ مومن و کافر کے اجزائے اصلیہ علیحدہ علیحدہ محفوظ ہیں۔

ہمارے جواب سے واضح ہو گیا کہ معاد جسمانی کی صورت میں نہ یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ قاتل بعینہ مثاب و معاقب نہ ہوگا اور نہ یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ ایک جسم بعینہ مثاب بھی ہو اور

معاقب بھی، کیوں کہ جسم کے اجزائے اصلیہ عمر کے ہر زمانہ میں جسم میں موجود رہتے ہیں۔ اور ایک جسم کے اجزائے اصلیہ دوسرے جسم کے اصلیہ قرار نہیں پاتے اور جسم کا عود اجزائے اصلیہ میں ہوگا۔

بطلان تناسخ

بعض حکماء اور آریہ نہ معاد جسمانی کے قائل ہیں اور نہ معاد روحانی کے۔ ان کے نزدیک دار تکلیف یعنی دار دنیا ہی دار جزا اور دار سزا ہے۔ مرنے کے بعد دار دنیا ہی میں جزا و سزا کے لیے نفس ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہے۔

نفس کا ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف منتقل ہونا تناسخ کہلاتا ہے۔ تناسخ چند وجوہ سے باطل ہے۔

پہلی وجہ:

تناسخ کی صورت میں لازم آتا ہے کہ ایک جسم کے لیے دو نفس ہو جائیں جو بالاتفاق باطل ہے اس لیے کہ ہر جسم کے لیے استعداد طبعی کے لحاظ سے ایک نفس کا ہونا ضروری ہے۔ اور دوسرا نفس اس جسم میں بطور تناسخ آئے گا۔ چونکہ ایک جسم کے لیے دو نفسوں کا ہونا باطل ہے اس لیے تناسخ باطل ہے۔

دوسری وجہ:

تناسخ کی صورت میں لازم آتا ہے کہ اگر نفس انسانی سزا کی وجہ سے کسی جسم حیوانی کی طرف منتقل کر دیا گیا ہے تو یہ نفس مکلف نہ رہے اس لیے کہ حیوانات مکلف نہیں ہیں۔ پس یہ نفس ہمیشہ اسی جسم حیوانی میں باقی رہے اس لیے کہ حیوانات کے لیے جزا و سزا کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا جزا و سزا میں تکلیف کی شرط ہے۔

تیسری وجہ:

تناسخ کی صورت میں لازم آتا ہے کہ ایک شخص کی ماں یا بیٹی یا بہن اس کی بیوی ہو جائے اور ایک عورت کا باپ یا بیٹا یا بھائی اس کا شوہر بن جائے۔ اس لیے کہ تناسخ میں یہ تمام صورتیں ممکن ہیں۔

چوتھی وجہ:

تناسخ کی صورت میں یہ بھی ممکن ہے کہ کسی زمانہ میں روئے زمین پر نوع انسان کا کوئی فرد باقی نہ رہے اس لیے کہ تناسخ کی صورت میں یہ ممکن ہے کہ تمام بنی نوع انسان سے ایسے افعال سرزد ہوں کہ جن کی سزا میں تمام بنی نوع انسان کے نفوس کو ایک نوع کے حیوان کے اجسام کی طرف منتقل کر دیا جائے اور کسی حیوان سے کوئی ایسا فعل خیر سرزد نہ ہو جس کی جزا میں اس کے نفس کو جسم انسانی کی طرف منتقل کیا جائے۔ پس اس صورت میں روئے زمین پر کوئی انسان باقی نہ رہے گا جو عقل کے خلاف ہے۔

پانچویں وجہ:

اگر اعلیٰ طبقہ کے کسی شخص کا نفس برے اعمال کی سزا میں ادنیٰ طبقہ والے کسی شخص کے جسم کی طرف یا ادنیٰ طبقہ والے کسی شخص کا نفس اعمال خیر کی جزا میں اعلیٰ طبقہ والے کسی انسان کے جسم کی طرف یا کسی انسان کا نفس کسی حیوان کے جسم کی طرف یا کسی حیوان کا نفس کسی انسان کے جسم کی طرف تناسخ کے طریقہ پر منتقل ہوتا ہے تو نیا جنم لینے کے بعد اس کو یہ علم ہونا ضروری ہے کہ میں فلاں نیکی کی جزا یا فلاں بدی کی سزا میں اس جسم کی طرف منتقل ہوا ہوں ورنہ جزا جزا نہ رہے گی اور سزا سزا نہ رہے گی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ کسی شخص کو یہ علم نہیں ہوتا کہ اس وجود سے قبل اس کا کوئی وجود تھا جب ایسا نہیں ہے تو معلوم ہوا

کہ تناسخ باطل ہے۔

چھٹی وجہ:

تناسخ کی صورت میں لازم آتا ہے کہ نفس انسانی پر بار بار کمال کے بعد نقص طاری ہوتا رہے۔ اس لیے کہ تمام عقلاء کا اس پر اتفاق ہے کہ نفس انسانی ابتدائے آفرینش میں ناقص ہوتا ہے اور نفس انسانی میں رفتہ رفتہ کمال آتا ہے۔ موت کے بعد اگر نفس انسانی کا تعلق کسی بدن سے ہو گا۔ اور وہ از سر نو وجود جسمانی میں آئے گا تو لازم آئے گا۔ کہ اس نفس پر کمال کے بعد پھر نقص طاری ہو جو باطل ہے۔ اس لیے کہ نفس انسانی کا تعلق جسم سے تحصیل کمال کے لیے ہوتا ہے۔ تناسخ کی صورت میں نفس انسانی کے بدن سے تعلق کی غرض و غایت ختم ہو جاتی ہے جو باطل ہے۔

قرآن مجید کی آیت کُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ (دھتکارے ہوئے بندر ہو جاؤ) سے صحتِ تناسخ پر استدلال کرنا غلط ہے۔ اس لیے ہم بیان کر آئے ہیں کہ تناسخ سے مراد نفس کا ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف جزا و سزا کے لیے منتقل ہونا ہے آیہ کُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ میں انتقال نفس من بدن الی بدن (نفس کا ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف منتقل ہونا) نہیں ہے بلکہ انقلاب ماہیت ہے۔ یعنی بعض بنی اسرائیل کو ان کے گناہوں کی وجہ سے دوسروں کی عبرت کے لیے بندر بنا دیا گیا ہے تاکہ دوسرے لوگ ان گناہوں سے باز رہیں ان بندروں میں توالد و تناسل نہیں ہوا۔ بلکہ تین روز کے اندر ان کو ختم کر دیا گیا۔ تناسخ اس صورت میں ہوتا کہ انسانوں کے نفوس کو بندروں کے جسموں میں داخل کر دیا جاتا۔

آریوں کا ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ انسان کو اس کے مرنے کے بعد فوراً جزا و سزا کیوں

نہیں دے دی جاتی۔ جزا و سزا کے لیے یوم قیامت کا انتظار کیوں ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگر انسان کو مرنے کے بعد فوراً جزا و سزا دے دی جائے تو انسان کے آثار بیکار ہو جائیں۔ آثار وہ ہیں کہ جن کو انسان اپنے مرنے کے بعد چھوڑ جاتا ہے۔ اگر وہ آثار حسنہ ہیں تو جب تک یہ آثار باقی رہیں گے۔ ان کی نیکیاں آثار چھوڑنے والے کے نامۂ اعمال میں درج ہوتی رہیں گی۔ اور اگر وہ آثار سیئہ ہیں تو ان کی برائیاں آثار چھوڑنے والے کے نامۂ اعمال میں درج ہوتی رہیں گی پس جس وقت تک انسان کے چھوڑے ہوئے آثار ختم نہ ہو جائیں اس وقت تک انسان کو محض اس کے اعمال پر جزا و سزا دینا خلاف عقل ہے۔ آثار پر ترتب جزا و سزا کے متعلق قرآن مجید سورہ یٰسین میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ	ہم ان کے اعمال کے ساتھ ساتھ ان کے آثار بھی لکھتے ہیں
یٰسٓ	

دیگر دار تکلیف یعنی دار دنیا کو دار جزا و سزا قرار دینا خلاف عقل ہے۔ اس لیے کہ دار تکلیف اور ہے اور دار جزا و سزا اور، دنیا چونکہ دار تکلیف ہے لہٰذا دار جزا و سزا کو دار دنیا کا مغائر ہونا چاہیے وھی دار الآخرۃ ؛

قال العلامۃ: پس وہ شخص کہ جس کو عوض دیا جائے گا یا جس شخص سے عوض لیا جائیگا اس کا اعادہ (قیامت میں دوبارہ زندہ کرنا) عقلاً واجب ہے اور جو شخص کسی عوض کا مستحق نہیں ہے اور نہ اس پر کسی دوسرے کا عوض ہے اس کا اعادہ سمعاً (بلحاظ شرع) واجب ہے۔

قال الشارح: قیامت میں دوبارہ زندہ کیے جانے والوں کی دو قسمیں ہیں۔ ان میں سے بعض وہ ہیں کہ جن کا دوبارہ زندہ کرنا عقلاً واجب ہے یعنی ان کے دوبارہ زندہ ہونے پر عقل دلالت کرتی ہے۔ اور وہ ہر وہ شخص ہے کہ جس کے لیے ثواب یا عوض ہو۔ اس شخص کا دوبارہ زندہ کرنا عقلاً اس لیے ضروری ہے کہ اس کا حق اس کو پہنچا دیا جائے۔ اور ہر وہ شخص کہ جو مستحق عذاب ہو یا اس کے ذمہ کسی دوسرے کا عوض ہو اس کا دوبارہ زندہ کرنا بھی عقلاً اس لیے ضروری ہے کہ اس کو عذاب پہنچایا جائے یا اس سے دوسرے کا عوض لیا جائے۔

اور بعض وہ ہیں کہ نہ ان کا کوئی حق ہے اور نہ ان کے ذمہ دوسرے کا کوئی حق ہے یہ اشخاص انسانیہ ہوں یا حیوانیہ۔ خواہ گھر کے پلے ہوئے حیوان ہوں یا وحشی حیوان ان سب کا دوبارہ زندہ کرنا سمعاً واجب ہے۔ اس لیے کہ قرآن مجید کی آیات اور احادیث متواترہ ان کے دوبارہ زندہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔

قال العلامہ: ان تمام چیزوں کا اقرار کرنا واجب ہے جن کو جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بیان فرمایا ہے۔ منجملہ ان چیزوں کے صراط ہے۔ میزان ہے۔ انطاق اعضاو جوارح (اعضاء و جوارح میں گویائی پیدا کرنا) ہے۔ تطایر کتب ہے۔ کیوں کہ یہ تمام چیزیں ممکن ہیں اور صادق (علیہ السلام) نے ان کی خبر دی ہے پس یہ تمام چیزیں حق ہیں۔

قال الشارح: ہمارے نبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نبوت کے ثبوت کے ضمن میں یہ بھی ثابت ہے کہ آپ تمام اخبار کے بیان کرنے میں صادق ہیں خواہ وہ اخبار زمانہ گذشتہ سے تعلق رکھتے ہوں مثلاً انبیاء اور ان کی امتوں کے متعلق اخبار یا گذشتہ واقعات کے متعلق اخبار ہوں خواہ یہ اخبار خود جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے زمانہ سے تعلق رکھتے ہوں مثلاً وجوب نماز و روزہ و حج وغیرہ کی فروعات و محرمات کی حرمت و مستحبات کے استحباب کے اخبار اور آئمہ علیہم الصلوٰۃ والسلام پر نص وغیرہ اور خواہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اعتبار سے زمانہ مستقبل سے ان اخبار کا تعلق ہو۔ مثلاً جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام سے ارشاد فرمانا کہ:

ستقاتل بعدی الناکثین والقاسطین والمارقین	اے علی تم میرے بعد اصحاب جمل و اصحاب صفین اور خوارج سے جہاد کرو گے۔

عمار یاسر کے متعلق آپ کا ارشاد کہ:

سیقتلہ الفئۃ الباغیۃ	(یعنی عمار یاسر کو باغی گروہ قتل کریگا)

عمار یاسر جنگ صفین میں حضرت علی علیہ السلام کی حمایت میں درجۂ شہادت پر فائز ہوئے

تھے بن کو صلوٰۃ کے گروہ نے قتل کیا تھا۔ خواہ ان اخبار کا تعلق ان واقعات سے ہو جو بعد موت وقوع پذیر ہوں گے مثلاً موت و مابعد الموت کے احوال منجملہ احوال مابعد الموت عذاب قبر ہے۔ میزان ہے حساب ہے۔ انطاق جوارح (اعضاء و جوارح میں اعمال پر گواہی کے لیے نطق پیدا کرنا) اعمال ناموں کا اڑنا اور قیامت کے احوال ہیں۔ و نیز اجسام کے جمع کرنے کی کیفیت ہے۔ دوبارہ زندہ ہونے میں مکلفین کے احوال ہیں۔ ان تمام امور کا اقرار کرنا اور ان پر ایمان لانا واجب ہے۔ اس لیے کہ یہ تمام امور ممکنہ ہیں جن میں کوئی استحالہ نہیں ہے اور صادق یعنی جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے وقوع کی خبر دی ہے۔ لہٰذا ان تمام امور کا واقع ہونا حق ہے جن کے وقوع میں کوئی شبہ نہیں۔

تشریح مترجم

احوال قیامت مثلاً صراط، میزان و تطایر کتب وغیرہ کے حقائق کی تحقیق ہم سے متعلق نہیں ہے ان حقائق کی تحقیق ہماری عقول سے بالاتر ہے ہم ان چیزوں کے ظواہر پر ایمان لانے کے مکلف ہیں یعنی ہم پر واجب ہے کہ صراط و میزان و تطایر کتب وغیرہ کے حق ہونے پر ایمان لائیں۔ خواہ ان کے حقائق ہماری سمجھ میں آئیں یا نہ آئیں اس لیے کہ ان چیزوں کے حقائق سمجھ میں نہ آنے کی وجہ سے ان اشیاء کے انکار میں تکذیب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لازم آتی ہے جو باجماع مسلمین کفر ہے و نیز کسی شے کا عدم علم اس شے کے عدم کو مستلزم نہیں ہے یعنی اگر ان اشیاء کے حقائق ہماری سمجھ میں نہیں آئے تو ہماری نا سمجھی سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ حقائق واقع میں نہ ہوں نہ

قال العلامۃؒ: اور منجملہ ان امور کے جن کے متعلق جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم نے خبر دی ہے۔ ثواب و عقاب اور ثواب و عقاب کی تفصیلات میں۔ ان تفصیلات کا تعلق عقل سے نہیں ہے بلکہ یہ تفصیلات شرع سے متعلق ہیں۔ لہٰذا ضروری ہے کہ شارع علیہ السلام پر اپنی رحمتیں نازل فرمائے۔

قال الشارحؒ: منجملہ ان امور کے جن کے متعلق جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم نے خبر دی ہے ثواب و عقاب ہے۔

ثواب و عقاب کے متعلق اختلاف ہے کہ آیا معلومات عقلیہ میں سے ہیں یا معلومات شرعیہ میں داخل ہیں۔ اس مسئلہ میں فرقہ معتزلہ کے دو گروہ ہو گئے ہیں۔ بعض معتزلہ یعنی بلخی کے نزدیک ثواب معلوم شرعی ہے۔ وہ جس کی دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ ثواب اور بندوں کی اطاعتوں میں کوئی تناسب نہیں ہے۔ اور بندوں کی اطاعتیں اللہ کی دنیاوی جلیل و عظیم نعمتوں کے مقابلہ میں ہیچ ہیں۔ چہ جائیکہ خود یہ اپنی اطاعتوں پر ان دنیاوی نعمتوں سے زائد کسی اجر کے مستحق قرار پائیں اور بصرہ کے معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ ثواب معلوم عقلی ہے اس لیے کہ تکلیف کے مقابلہ میں عقلاً ثواب کا ہونا ضروری ہے اور قول باری تعالیٰ بھی ہے:

جَزَآءًۢ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ — جنت تمہارے اعمال کی جزا ہے

تمام فرقہ معتزلہ کے نزدیک کافر و صاحب گناہ کبیرہ کا معذب و معاقب ہونا ضروری ہے ان کو معاف نہیں کیا جائے گا۔

فرقہ امامیہ اثنا عشریہ کے نزدیک ثواب عقلی ہے جس کا تذکرہ بیان سابق میں ہو چکا ہے رہا عقاب پس عقاب بھی اگرچہ لطف پر مشتمل ہے لیکن اس کافر کے علاوہ کہ جس کی موت کفر پر واقع ہوئی ہے دوسروں کے حق میں عذاب کا وقوع یقینی نہیں ہے یعنی اس کافر کے علاوہ

کہ جس کی موت کفر پر واقع ہے دوسروں کے گناہ معاف ہو سکتے ہیں،

اس مقام پر چند فوائد ہیں

پہلا فائدہ:

ثواب اور مدح کا استحقاق فعل واجب یا فعل مستحب یا فعل ضد قبیح یا ترک قبیح پر ہوتا ہے بشرطیکہ واجب واجب ہونے یا وجہ وجوب کی وجہ سے ادا کیا جائے۔ اسی طریقہ سے مستحب کو مستحب ہونے یا وجہ استحباب کی وجہ سے بجا لایا جائے علیٰ ہذا القیاس ضد قبیح کو ضد قبیح سمجھتے ہوئے عمل میں لایا جائے یا قبیح کو قبیح سمجھ کر ترک کیا جائے۔ قبیح کو کسی دوسری وجہ سے ترک کرنے پر بھی استحقاق ثواب و مدح پیدا ہو سکتا ہے۔ اور عقاب و مذمت کا استحقاق ارتکاب فعل یا ترک واجب پر ہوتا ہے۔

دوسرا فائدہ:

مستحق ثواب کے لیے ثواب کا دائمی ہونا اور مستحق عذاب کے لیے عذاب کا دائمی ہونا ضروری ہے مثلاً اگر کوئی شخص ایمان پر مرے تو اس کے لیے ثواب دائمی ہوگا۔ اور جو شخص بحالت کفر مرے اس کے لیے عذاب دائمی ہوگا اس لیے کہ فعل ممدوح کا فاعل ہمیشہ قابل مدح رہے گا۔ اور فعل مذموم کا فاعل ہمیشہ قابل مذمت رہے گا و نیز اگر مستحق ثواب کا ثواب اور مستحق عذاب کا عذاب دائمی نہ ہوگا۔ تو لازم آئے گا کہ مستحق ثواب مدت ثواب ختم ہونے کے بعد مستحق عذاب ہو جائے اور مستحق عذاب مدت عذاب ختم ہو جانے کے بعد مستحق ثواب ہو جائے اس لیے کہ ثواب و عقاب کے درمیان کوئی واسطہ یعنی تیسری شے نہیں ہے یعنی مکلف یا مستحق ثواب ہے یا مستحق عذاب ہے۔ اگر مستحق ثواب نہیں ہے تو

مستحق عذاب ہے۔ اور اگر مستحق عذاب نہیں ہے تو مستحق ثواب ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ ثواب میں شائبہ عذاب نہ ہو اور عذاب میں شائبہ ثواب نہ ہو اس لیے کہ اگر ثواب میں کچھ عقاب ملا ہوا ہو گا یا عذاب میں آمیزش ثواب ہو گی تو ثواب ثواب اور عذاب عذاب نہ رہے گا اور یہ بھی ضروری ہے کہ ثواب تعظیم پر مشتمل ہو اور عذاب میں توہین شامل ہو۔ اس لیے کہ فاعل طاعت مستحق تعظیم ہے اور فاعل قبیح مستحق توہین ہے۔ خواہ ان کو کوئی جزا یا سزا دی جائے یا نہ دی جائے یہ دونوں ہر حالت میں مستحق تعظیم و مستحق توہین رہیں گے۔

تیسرا فائدہ:

جائز ہے کہ حصول ثواب کسی شرط پر موقوف ہو۔ اس لیے کہ اگر حصول ثواب کو کسی شرط پر موقوف علیہ نہ کیا جائے گا تو لازم آئے گا کہ وہ شخص کہ جو موحد ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت کا قائل نہیں ہے بعقیدۂ توحید کی وجہ سے مستحق ثواب ہو جائے جو باطل ہے۔ پس عقیدۂ توحید پر استحقاق ثواب میں نبوت نبی پر ایمان لانا شرط ہے اور قول باری تعالیٰ:

لَئِنْ اَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ — اگر اللہ کے ساتھ کسی دوسرے کو شریک کرو گے تو اعمال خیر ختم ہو جائیں گے

اور قول باری تعالیٰ:

وَمَنْ يَّرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَاُولٰٓئِكَ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ وَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ ۚ — اور جو شخص دین اسلام سے پلٹ جائیگا اور حالتِ کفر میں مرے گا تو اس کے اعمال خیر دنیا و آخرت میں ختم ہو جائیں گے۔ اور یہی لوگ جہنمی ہیں۔

ان دونوں آیتوں میں فرمایا گیا ہے کہ حصول ثواب عقاید ایمان کے ساتھ مشروط ہے۔

چوتھا فائدہ:

مستحقین ثواب و عذاب کے اقسام

وہ لوگ کہ جو ایمان لائے اور اپنے ایمان میں ظلم نہیں آنے دیا یعنی گناہ نہیں کیا۔ پس یہ لوگ بلاشرط ثواب دائمی کے مستحق ہیں اور وہ لوگ کہ جو کافر ہے اور بحالت کفر میں مرے یہ لوگ بلاشرط عذاب دائمی کے مستحق ہیں۔ اور وہ لوگ کہ جو ایمان لائے اور اعمال صالحہ کے ساتھ ساتھ ان سے گناہ بھی سرزد ہوئے۔ ان لوگوں کے گناہ اگر گناہان صغیرہ ہیں تو باجماع امت یہ گناہ بخش دیئے جائیں گے اور اگر ان کے گناہ گناہان کبیرہ ہیں اور توبہ سے یہ گناہ معاف ہو سکتے ہیں تو یہ گناہ بھی بلاشرط بخش دیئے جائیں گے۔ اور اگر توبہ کی وجہ سے یہ گناہ معاف نہیں ہو سکتے۔ تو یہ شخص یا اپنے ایمان کی وجہ سے مستحق ثواب ہوگا یا مستحق ثواب نہ ہوگا مستحق ثواب نہ ہونا باطل ہے اس لیے کہ مستحق ثواب نہ ہونے کی صورت میں ظلم لازم آتا ہے کہ اس کو اس کے ایمان کا ثواب نہ دیا جائے۔ اور قول باری تعالیٰ بھی ہے کہ ہر شخص اپنے ہر نیک عمل کا عوض پائے گا۔ ارشاد ہوتا ہے کہ:

مَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ — اور جس شخص نے ذرہ برابر بھی نیکی کی ہوگی

خَيْرًا يَّرَهٗ — وہ اس نیکی کا عوض پائے گا۔

پس یہ صورت معین ہوئی کہ وہ مومن کہ جس کے گناہ توبہ کی وجہ سے نہیں بخشے گئے۔ اس کو ایمان کا ثواب بھی ملے گا اور گناہوں پر اس کو عذاب بھی ہوگا۔ اس صورت میں اس کو ابتداءً اپنے گناہوں کی سزا بھگتنی پڑے گی یعنی گناہوں کی سزا میں کچھ مدت تک جہنم میں رہے گا۔ گناہوں

کی سزا بھگتنے کے بعد ایمان کی وجہ سے جنت میں داخل ہو گا اور ہمیشہ جنت میں رہے گا یہ صورت ممکن نہ تھی کہ اس کو ابتدائے ایمان کی وجہ سے کچھ عرصہ کے لیے جنت میں داخل کر دیا جاتا۔ اس کے بعد اس کو گناہوں کی سزا میں جہنم میں داخل کیا جاتا۔ اس لیے کہ یہ امر بالاجماع ثابت ہے کہ مکلف جنت میں داخل ہونے کے بعد جنت سے نہیں نکالا جائے گا۔

انہی لوگوں کے متعلق ارشاد باری تعالیٰ ہے:

یخرجون من النار ۔۔۔ کچھ لوگ جہنم سے نکلیں گے

جن کی شکلیں جھلس کر کوئلہ کی مثل ہو جائیں گی۔ اہل جنت ان لوگوں کو دیکھ کر کہیں گے کہ یہ جہنمی ہیں۔ پھر حکم باری تعالیٰ سے یہ لوگ چشمہ حیوان میں غوطہ زن ہوں گے اور چشمہ حیوان سے اس حالت میں برآمد ہوں گے کہ ان کے چہرے ماہ شب چہار دہم کے مثل چمکتے ہوں گے۔

قرآن مجید کی وہ آیات جو گناہگاروں کے خلود فی النار (ہمیشہ جہنم میں رہنا) پر دلالت کرتی ہیں۔ ان آیات میں خلود سے مکث طویل (زیادہ عرصہ ٹھہرنا) مراد ہے اور خلود بمعنی مکث طویل بکثرت استعمال ہوا ہے۔ مثلاً لبید ابن ربیعہ عامری اپنے معلقہ میں کہتا ہے ؎

فوقفت اسالھا وکیف سؤالنا ۔۔۔ صما خوالد ما یبین کلامھا

ترجمہ: "میں ٹھہر اور کھنڈرات سے محبوبہ کے حالات دریافت کرنے لگا۔ حالانکہ باقی ماندہ ٹھوس پتھروں سے کہ جن کی گفتگو ظاہر نہیں ہوتی کیسے سوال ہو سکتا ہے۔"

اس شعر میں لبید نے ٹھوس پتھروں کے لیے لفظ خوالد استعمال کیا ہے جو خالد کی جمع ہے اور جس کا مادہ خلود ہے۔

یا ان آیات میں فساق و فجار سے وہ فساق و فجار مراد ہیں جو فسوق و فجور میں کامل ہیں اور فسق و فجور میں کامل کافر ہی ہو سکتے ہیں جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ ۝ یہی لوگ کافر فاجر ہیں

ان آیات میں تاویل کی ضرورت اس لیے ہوئی کہ آیات قرآنیہ میں تضاد لازم نہ آئے اس لیے کہ قرآن مجید کی بعض آیات اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ عذاب دائمی محض کفار کے لیے ہے۔ مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اِنَّ الْخِزْیَ الْیَوْمَ وَالسُّوْٓءَ عَلَی الْکٰفِرِیْنَ قیامت میں رسوائی و برائی صرف کفار کے لیے ہے۔

اس آیت کے علاوہ اور آیات قرآنیہ ہیں جن سے ثابت ہے کہ عذاب دائمی محض کفار کے لیے ہے پس قرآن مجید میں جس مقام پر عصاۃ (گنہگاروں) و فساق کے لیے خالدین فی النار استعمال ہوا ہے وہاں خلود سے مکث طویل مراد لیا جائے گا اور یا عصاۃ و فساق سے کفار مراد ہوں گے۔ اس صورت میں آیات قرآنیہ میں تضاد نہ رہے گا۔

یہ امر بھی معلوم ہونا چاہیے کہ صاحب گناہ کبیرہ اس وقت معاقب و معذب ہوگا کہ جب اس کو ان دو امور میں سے کوئی ایک امر بھی حاصل نہ ہوگا۔

پہلا امر

عفو باری تعالیٰ ہے عفو باری تعالیٰ کی ہر وقت توقع وامید ہے خصوصاً جب کہ باری تعالیٰ نے عفو کا وعدہ بھی فرمایا ہے جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے:

وَیَعْفُوْا عَنِ السَّیِّاٰتِ اور خداوند عالم گناہوں کو معاف فرما

وَیَعْفُوْا عَنْ کَثِیْرٍ دیگا اور بہت سے گناہوں کو بخش دیگا

اِنَّ اللّٰہَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ اللہ کے یہاں شرک کی معافی نہیں ہے

پ۵ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاۗءُ	شرک کے علاوہ اللہ اس شخص کے تمام گناہوں کو بخش دیگا جس کے متعلق اس کی
اِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلٰى ظُلْمِهِمْ	مشیت ہوگی۔ اللہ لوگوں کے ظلم کے باوجود اس پر بڑا مہربان اور بڑی مغفرت والا ہے۔

چونکہ باری تعالیٰ جواد مطلق ہے اور وعدہ خلافی جواد مطلق کے شایان شان نہیں ہے پس اس کی بخشش کا یقین رکھنا چاہیئے۔ اور خداوند عالم نے اپنے غفور و رحیم ہونے کی مدح بھی فرمائی ہے۔ یہ امر بھی ظاہر ہے کہ یہ مدح گناہان صغیرہ یا ان گناہان کبیرہ کے عفو پر نہیں ہو سکتی جو توبہ کے ذریعہ معاف ہو جائیں گے کیونکہ ان دونوں مذکورہ صورتوں میں بالاجماع عقاب ساقط ہو جائے گا۔ اس لیے ان دونوں صورتوں میں عفو باری تعالےٰ کا تعلق نہیں ہے۔ پس ثابت ہوا کہ عفو باری تعالیٰ ان گناہان کبیرہ سے متعلق ہے جو توبہ کے ذریعہ معاف نہ ہو سکیں گے۔

دوسرا امر

دوسرا امر ہمارے نبی محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شفاعت ہے۔

گنہگاروں کے حق میں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شفاعت کی نفع ہے۔ بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شفاعت واقعی اور یقینی ہے اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ	اے رسول مومنین و مومنات کیلئے

وَالْمُؤْمِنَاتِ۔ استغفار کرو۔

اور جو شخص توحید باری تعالیٰ و نبوت نبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور آپ کے لائے ہوئے احکام پر ایمان رکھتا ہے مومن ہے خواہ اعمال کے لحاظ سے بڑے سے بڑا گناہ گار ہو کیوں کہ لغت میں ایمان کے معنی تصدیق کے ہیں پس جس شخص کو تصدیق حاصل ہے مومن ہے۔

اعمال صالحہ جزو ایمان نہیں ہیں اس لیے کہ قرآن مجید میں جا بجا اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ (ایمان لائے اور عمل صالحہ کیے) استعمال ہوا ہے۔ ان آیات میں عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ کا عطف اٰمَنُوْا پر ہے یعنی اٰمَنُوْا معطوف الیہ ہے اور عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ معطوف ہے اور معطوف علیہ اور معطوف میں مغایرت ہوتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اعمال صالحہ جزو ایمان نہیں ہیں چونکہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم گنہ گاران امت کے لیے استغفار پر مامور ہوئے ہیں رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم معصوم ہیں امر باری تعالیٰ کو ترک نہیں فرما سکتے ورنہ معصوم نہ رہیں گے اور امت کے حق میں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا استغفار یقیناً درجہ مقبولیت رکھتا ہے۔ کیوں کہ خداوند عالم رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی رضا چاہتا ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے:

وَلَسَوْفَ يُعْطِيْكَ رَبُّكَ فَتَرْضٰى — اور عنقریب بروز قیامت تم پر اس قدر عطائیں ہوں گی کہ تم راضی ہو جاؤ گے۔

اور جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا ارشاد بھی ہے:

ادخرت شفاعتی لاهل الکبائر من امتی۔ — میری امت کے جو لوگ گناہانِ کبیرہ کے مرتکب ہوئے ہوں گے ان کی بخشش کے لیے میں نے اپنی شفاعت کو قیامت کے لیے محفوظ رکھا ہے

یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ ہم گروہ امامیہ کا عقیدہ ہے کہ ہمارے ائمہ معصومین علیہم الصلوٰۃ و السلام اپنے شیعہ گنہگاروں کے لیے مثل جناب ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم شفیع ہیں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور ائمہ معصومین علیہم الصلوٰۃ والسلام کی شفاعت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ائمہ معصومین علیہم الصلوٰۃ والسلام کی شفاعت کے متعلق ان حضرات سے بکثرت روایات وارد ہوئی ہیں۔ ائمہ کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام معصوم ہیں اس لیے ان احادیث میں کذب کا شائبہ بھی نہیں ہو سکتا۔

پانچواں فائدہ:

قیامت کے احوال اور ان احوال کی وضع قطع اور حساب کی کیفیت اور لوگوں کا اپنی قبروں سے برہنہ نکلنا اور ہر نفس کے ساتھ سائق اور شہید کا ہونا (سائق کے لغوی معنی ہنکانے والے کے ہیں) اور جنت کے احوال اور اہل جنت کے طبقات و درجات کا اختلاف اور جنت میں ماکل (کھانے کی اشیاء)، و مشارب (پینے کی اشیاء) و مناکح (حوروں کے ساتھ نکاح) اور ان کے علاوہ وہ نعمتیں کہ جن کو نہ آنکھوں نے دیکھا ہے اور نہ کانوں نے سنا ہے اور نہ کسی شخص کے دل و دماغ میں ان نعمتوں کا تصور ہوا ہے اور عذاب کی کیفیت اور عذاب کے آلام کے اقسام وانواع جو آیات قرآنیہ و احادیث صحیحہ میں وارد ہوئی ہیں اور جن پر مسلمانوں کا اجماع ہے ان تمام امور کا اقرار اور ان پر ایمان لانا واجب ہے۔ کیوں کہ یہ تمام امور ممکن ہیں اور کوئی امر محال نہیں ہے اور صادق یعنی جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کے واقع ہونے کی خبر دی ہے۔ لہذا یہ

تمام امور

حق ہیں جن کا وقوع یقینی ہے

احکام کی تشریح

جو احکام بندوں سے متعلق ہیں، وہ پانچ ہیں (۱) واجب (۲) مستحب (۳) حرام (۴) مکروہ (۵) مباح۔ بندوں کا کوئی فعل ان پانچ احکام سے باہر نہیں ہے۔ اس [illegible] دونوں مساوی ہوں گے یا مساوی نہ ہوں گے۔ اگر فعل و ترک دونوں مساوی ہیں تو اس کا نام مباح ہے اور اگر فعل و ترک مساوی نہیں تو یا فعل کو ترجیح ہوگی یا ترک کو، اگر فعل کو ترجیح ہے تو یا ترک جائز ہے یا ترک جائز نہیں ہے۔ اگر ترک جائز نہیں ہے تو اس کا نام واجب ہے اور اگر ترک جائز ہے تو اس کا نام مستحب ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اگر ترک کو ترجیح ہے تو فعل منع ہے یا منع نہیں ہے۔ اگر فعل منع ہے تو اس کو حرام کہا جاتا ہے اور اگر فعل منع نہیں ہے تو اس کا نام مکروہ ہے چوں کہ بندوں کے افعال عقلاً ان پانچ قسموں میں منحصر ہیں۔ اسی لیے شرع میں احکام کی یہی پانچ قسمیں ہیں۔

استحقاق ثواب و عقاب

مباح کے فعل یا ترک پر استحقاق ثواب و عقاب نہیں ہوتا

واجب کے فعل پر استحقاق ثواب ہوتا ہے بشرطیکہ واجب کو واجب ہونے کی نیت سے یا وجہ وجوب کی نیت سے بجا لایا جائے واجب کبھی بذات خود واجب ہوتا ہے مثلاً نماز پنجگانہ و روزہ ہائے ماہ رمضان وغیرہ کبھی بذات خود واجب نہیں ہوتا بلکہ نذر و قسم و عہد کے ذریعہ واجب کر لیا جاتا ہے جو واجب بذات خود واجب ہوتا ہے اس کو بہ نیت وجوب بجا لایا جاتا ہے اور جو واجب بذات خود واجب نہیں ہوتا بلکہ نذر وغیرہ کے ذریعہ

واجب کر لیا جاتا ہے ۔ وہ بہ نیت وجہ وجوب بجا لایا جاتا ہے مثلاً نماز نذر اس لئے واجب ہوئی کہ نذر کو پورا کرنا واجب ہے و علیٰ ہذا القیاس مستحب و مکروہ و حرام ۔

واجب کے ترک پر استحقاق عقاب ہوتا ہے ۔

مستحب کے فعل پر استحقاق ثواب ہوتا ہے بشرط مذکور یعنی مستحب کو مستحب یا وجہ استحباب کی نیت سے بجا لایا جائے ۔

مستحب کے ترک پر استحقاق عقاب نہیں ہوتا ۔

حرام کے ترک پر استحقاق ثواب اور فعل پر استحقاق عقاب ہوتا ہے ۔

مکروہ کے ترک پر استحقاق ثواب ہوتا ہے لیکن ترک پر استحقاق عقاب نہیں ہوتا ۔

وجوب توبہ کا بیان

قال العلامۃؒ: منجملہ ان امور کے جن کی جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے خبر دی ہے توبہ کا واجب ہونا ہے۔ یعنی گنہگار بندوں پر واجب ہے کہ گناہوں سے توبہ کریں۔

قال الشارحؒ: توبہ کے معنی یہ ہیں کہ فعل قبیح پر زمانہ ماضی کے لحاظ سے ندامت ہو اور زمانہ حال میں اس فعل قبیح کو ترک کیا جائے اور زمانہ استقبال میں اس کے بجا نہ لانے کا عزم بالجزم ہو۔

ہر فعل قبیح کے ارتکاب اور فعل واجب کے ترک پر توبہ واجب ہے۔ کیوں کہ اس امر پر اجماع ہے کہ فعل قبیح کے ارتکاب اور فعل واجب کے ترک پر ندامت ضروری ہے اور اسی ندامت کا نام توبہ ہے۔

وجوبِ توبہ پر آیات قرآنیہ بھی دلالت کرتی ہیں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا — اللہ کی طرف سچی توبہ کرو

باری تعالیٰ نے اس آیت میں توبہ کا امر فرمایا ہے اور امر وجوب کے لیے ہے پس ثابت ہوا کہ توبہ واجب ہے۔

وجوب توبہ پر یہ دلیل بھی ہے کہ توبہ ضرر کو دفع کرنے والی ہے اور دفع ضرر واجب ہے اگرچہ دفع ظنی ہی کیوں نہ ہو توبہ کی وجہ سے دفع ضرر کا اگرچہ یقین حاصل نہیں ہوتا لیکن باری تعالیٰ کے عفو و رحم پر نظر کرتے ہوئے دفع ضرر کا ظن ضرور حاصل ہو جاتا ہے پس اس

صورت میں بھی توبہ واجب ہے۔

فعل قبیح پر اس کے قبیح ہونے کی وجہ سے ندامت ہونا چاہیئے۔ جہنم کے خوف یا دفع ضرر کی وجہ سے فعل قبیح پر ندامت توبہ نہیں کہلائے گی۔

گناہ کے اقسام اور ان کے متعلق توبہ کی کیفیت

گناہ یا باری تعالیٰ کے حق میں ہے یا کسی انسان کے حق میں۔ پس اگر باری تعالیٰ کے حق میں ہے تو گناہ یا ارتکاب قبیح ہے یا ترک واجب۔ اگر ارتکاب قبیح ہے تو اس میں اس قدر توبہ کافی ہے کہ زمانۂ ماضی کے لحاظ سے اس ارتکاب قبیح پر ندامت ہو اور زمانۂ استقبال کے لحاظ سے اس فعل کے ترک کا عزم بالجزم ہو اور اگر ترک واجب کی شکل ہے تو یا اس واجب کے بجالانے کا وقت باقی ہے یا وقت باقی نہیں ہے۔ اگر وقت باقی ہے مثلاً نماز ادا کرنا تو اس واجب کو بجالایا جائے اور اگر وقت باقی نہیں ہے تو خروج وقت کی وجہ سے اس واجب کی قضا ہے یا قضا نہیں ہے اگر قضا نہیں ہے مثلاً نماز عیدین بشرط وجوب اس صورت میں بھی توبہ فقط ندامت کی شکل میں ہوگی۔ اور اگر خروج وقت کی وجہ سے واجب ساقط نہیں ہوا تو اس کی توبہ یہ ہے کہ اس واجب کو بہ نیت قضا بجالائے اور اگر گناہ کسی انسان کے حق میں ہے یا غلط فتویٰ کی وجہ سے اس کو گمراہ کر دیا ہے تو اس صورت میں توبہ کی شکل یہ ہے کہ اس شخص کو غلطی پر متنبہ کر کے اس کی رہنمائی کی جائے اور یا کسی انسان کا کوئی حق غصب کر لیا ہے تو توبہ کی صورت یہ ہے کہ اس حق کو صاحب حق یا اس کے وارثوں تک پہنچا دیا جائے (اگر صاحب حق مر گیا ہے) اور یا صاحب حق یا اس کے ورثاء سے یہ حق ہبہ کرا لیا جائے اور اگر صاحب حق یا اس کے ورثاء تک حق کو پہنچانا دشوار ہے اور ہبہ بھی ممکن نہیں ہے تو حق کو صاحب حق یا اس کے ورثاء تک پہنچانے یا ہبہ کرانے کا ارادہ، اس گناہ کی توبہ ہوگی۔

امر بالمعروف ونہی عن المنکر

قال العلامہؒ: امر بالمعروف ونہی عن المنکر ذیل کے شرائط کے ساتھ واجب ہیں۔

پہلی شرط: امر ونہی کرنے والا معروف کے معروف اور منکر کے منکر ہونے کا عالم ہو۔

دوسری شرط: امر بالمعروف ونہی عن المنکر زمانۂ استقبال کے لحاظ سے ہوں، کیوں کہ زمانہ ماضی کے لحاظ سے امر ونہی بے سود ہے۔

تیسری شرط: تجویز تاثیر امر ونہی کرنے والا سمجھتا ہو کہ اس کی بات مؤثر ہوگی۔

چوتھی شرط: امر بالمعروف ونہی عن المنکر کی وجہ سے ضرر پہنچنے کا اندیشہ نہ ہو۔

قال الشارحؒ: امر: مافوق کا تحت سے کسی فعل کی طلب کو امر کہتے ہیں۔

نہی: مافوق کا ماتحت سے فعل کے ترک کی طلب کو نہی کہتے ہیں۔

معروف: ہر فعل حسن جو حسن کے علاوہ کسی وصف زائد سے متصف ہو (واجب اور مستحب)

منکر: فعل قبیح یعنی حرام کو فعل منکر کہتے ہیں۔

اس مقام پر دو بحثیں ہیں:

پہلی بحث

امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے واجب عقلی یا واجب سمعی ہونے کے بیان میں

امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے وجوب پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔ اختلاف صرف ان دو

امور میں ہے۔

پہلا اختلافی امر:

یہ وجوب عقلی (جس کے تارک کی عقلاء مذمت کریں) ہے یا وجوب شرعی (جس کا فاعل مستحق ثواب اور تارک مستحق عذاب ہو)

شیخ ابوجعفر طوسی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ وجوب عقلی ہے اور مرتضیٰ علم الہدیٰ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ وجوب شرعی ہے۔

شیخ ابوجعفر طوسی ان دونوں کے واجب عقلی ہونے پر بایں عنوان استدلال فرماتے ہیں کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر واجب کے وقوع اور قبیح کے ترک میں لطف ہیں یعنی طاعت سے قریب کرنے والے اور معصیت سے بعید کرنے والے ہیں اور لطف واجب عقلی ہے نہ کہ واجب شرعی۔

شیخ ابوجعفر طوسی کے استدلال پر اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ واجب عقلی بندوں کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ واجب عقلی کا تعلق باری تعالیٰ سے بھی ہوتا ہے اگر امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے وجوب کا تعلق باری تعالیٰ سے ہو گا تو باری تعالیٰ یا امر بالمعروف و نہی عن فرمائے گا یا نہ فرمائے گا پہلی صورت میں لازم آتا ہے کہ کوئی واجب ترک نہ ہو اور کوئی قبیح وقوع پذیر نہ ہو اس لیے کہ امر سے مراد کسی فعل پر آمادہ کرنا اور ابھارنا ہے اور نہی سے مراد کسی شئے سے روکنا ہے حالانکہ واجبات ترک ہو رہے ہیں اور قبائح وقوع میں آرہے ہیں۔

دوسری صورت میں لازم آتا ہے کہ باری تعالیٰ واجب عقلی کا تارک ہو جو قبیح ہے۔ باری تعالیٰ حکیم ہے جس سے فعل قبیح کا صدور محال ہے۔

ہمارے نزدیک یہ اعتراض صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر

کے مفہوم میں اجبار و اکراہ داخل نہیں ہے ورنہ تکلیف ساقط ہو جائے گی اور عدم اجبار کی صورت میں لازم نہیں آتا کہ باری تعالیٰ کے امر بالمعروف فرمانے سے کوئی واجب ترک نہ ہو اور نہی عن المنکر کے فرمانے سے کوئی قبیح وقوع پذیر نہ ہو۔ باری تعالیٰ نے امر بالمعروف بھی فرمایا ہے اور نہی عن المنکر بھی لیکن فعل و ترک پر مجبور نہیں کیا۔

امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے واجب شرعی ہونے پر دلائل کثیرہ موجود ہیں مثلاً قول باری تعالےٰ

تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى	نیکی اور تقویٰ میں ایک دوسرے کی
وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ	مدد کرو اور معصیت و سرکشی میں ایک دوسرے کی اعانت سے بچو

دوسرا اختلافی امر:

دوسرا اختلاف یہ ہے کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر واجب عینی ہیں یا واجب کفائی شیخ ابو جعفر طوسی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ دونوں واجب عینی ہیں یعنی بعض کے بجالانے سے بعض ساقط نہیں ہوتے۔

مرتضیٰ علم الہدیٰ کے نزدیک ان دونوں کا وجوب کفائی ہے یعنی بعض کے بجالانے سے دیگر بعض سے ساقط ہو جاتے ہیں۔

شیخ ابو جعفر طوسی نے ان دونوں کے واجب عینی ہونے پر اس آیت سے استدلال پیش کیا ہے:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ	تم لوگ بہترین گروہ ہو۔ جو
لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ	امر بالمعروف اور نہی عن المنکر
تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ	کرتے ہو۔

جناب مرتضیٰ علم الہدیٰ ان دونوں کے واجب کفائی ہونے پر بایں عنوان استدلال فرماتے ہیں کہ امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا مقصد فعل واجب کا وقوع اور فعل قبیح کا ترک ہے۔ چوں کہ یہ مقصد بعض مکلفین کے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے لہذا وجوب کفائی رہے گا اور ارشاد باری تعالیٰ بھی ہے:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ	تم میں سے ایک گروہ ایسا ہونا چاہیے
إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ	کہ جو لوگوں کو دعوت الی الخیر دیتا ہے
وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ	اور امر بالمعروف ونہی عن المنکر کرتا ہے۔

تشریح مترجم

شیخ ابوجعفر طوسی علیہ الرحمۃ نے جس آیت سے امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے واجب عینی ہونے پر استدلال فرمایا ہے۔ اس آیت میں کُنْتُمْ سے تمام امت رسول مراد نہیں ہے۔ اس لیے کہ کل امت کو خَيْرَ أُمَّةٍ نہیں کہا جا سکتا۔ اس لیے کہ اس امت میں وہ لوگ بھی ہیں جنہوں نے خدا اور رسول سے جنگ کی۔ نواسۂ رسول کو قتل کیا۔ خانۂ کعبہ کی حرمت ریزی کی بلکہ خَيْرَ أُمَّةٍ سے مراد مخصوص ہستیاں ہیں یعنی ائمہ معصومین علیہم الصلوٰۃ والسلام ہی حضرت کُنْتُمْ کے مخاطب ہیں۔

دوسری بحث

امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے شرائط وجوب کے بیان میں

اس وجوب کی چار شرطیں بیان فرمائی ہیں

پہلی شرط:

امربالمعروف ونہی عن المنکر کرنے والا معروف ومنکر کا عالم ہو اگر معروف ومنکر کا عالم نہ ہوگا تو ہو سکتا ہے کہ معروف کی نہی اور منکر کا حکم اس سے وقوع میں آجائے۔

دوسری شرط:

امربالمعروف ونہی عن المنکر کا تعلق ان افعال سے ہو جو زمانہ آیندہ سے تعلق رکھتے ہوں اس لیے کہ جو افعال ماضی میں ہو چکے ہیں ان کے متعلق امرونہی عبث و قبیح ہے۔

تیسری شرط:

امرونہی کرنے والا اپنے امرونہی کی تاثیر کو تجویز کرتا ہو اگر امرونہی کرنے والے کا گمان غالب ہو کہ اس کا امر اور اس کی نہی موثر نہ ہوں گے تو وجوب ساقط ہو جائے گا۔

چوتھی شرط:

امرونہی کرنے والے کو یا کسی مسلمان کو اس کے امرونہی سے ضرر پہنچنے کا اندیشہ نہ ہو، اگر اندیشہ ضرر ہوگا تو وجوب ساقط ہو جائے گا۔

امرونہی بذریعہ اعضا بھی واجب ہے اور بذریعہ قلب بھی اگر آسانی سے امرونہی ہو جائے ورنہ دشواری کو برداشت نہ کیا جائے گا۔

بعون اللہ تعالیٰ وحسن توفیقہ لقد حصل الفراغ من ترجمۃ الکتاب مع تعلیقاتہ فی العشرین من محرم من سنۃ ثلاث مائۃ وست وثمانین بعد الالف من الہجرۃ النبویۃ علی صاحبہا والہ الاف من الصلوٰۃ والسلام والتحیۃ

گفتار دلنشین

اقوالِ چہاردہ معصومینؑ

اس کتاب میں چودہ معصوموں کی
۵۶۰ احادیث جمع ہیں ہر معصوم
کی چالیس حدیثیں ہیں

ناشر
رحمت اللہ بک ایجنسی
بالمقابل بڑا امام باڑہ، کھارادر، کراچی ۷۴۰۰۰
فون ۲۴۳۱۵۷۷